EMEVÎLER DEVRİ
ŞİÎ HAREKETLERİ
ve
GÜNÜMÜZ ŞİÎLİĞİ

Doç. Dr. Hasan ONAT


TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK ve TİCARET İŞLETMESİ

Mezhepler, İslâm'ın anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. Siyâsî, itikâdî, ictimâî, iktisâdî, coğrafî, tarihî, ve kültürel birtakım sebepler, dinin anlaşılması plânında belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında zümreleşmelere yol açmıştır. Böylece din anlayışında yer yer sistematik özellik kazanarak düşünce ve davranışları etkileyen geleneksel bir hüviyete bürünmesi ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi karşımıza ***"mezhep"*** olgusunu çıkarmaktadır. Mezhepler, bir anlamda İslâm düşünce ekolleridir; bunların İslâm'la özdeşleştirilmesi mümkün değildir.

Müslümanlar, Bilgi Çağı'nın eşiğindeki bir dünyâda İslâm'ı ve önümüzde duran ondört asırlık muazzam birikimi yeniden anlamak ve onu Kur'ân'ın ışığında yeniden değerlendirmek gibi tarihî bir sorumlulukla yüz yüzedirler. Vahiy merkezli din anlayışına ulaşabilmek için, öncelikle erken dönem İslâm Tarihi'nin ve bu dönemdeki mezhep hareketlerinin iyi bilinmesi gerekmektedir.

Bu çalışma, İslâm Tarihi'nin en ciddî farklılaşma hareketlerinden birisi olan Şîa'nın doğuş dönemini biraz olsun aydınlatmayı hedef edinmiştir. kitaba ek olarak konulan ***"Şîîlik ve Günümüz Şîîliğindeki Bazı Yeni Yaklaşımlar"*** isimli araştırma, Şîîlikle ilgili olarak, geçmişle günümüz arasında bir mukayese imkânı sağlamaktadır.

ISBN 975-389-086-9



TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Meşrutiyet Cad.Bayındır Sk. No:55 • Kızılay/ANKARA
Tel:418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Telex:43 433 tdvk tr. • Fax:417 00 09

İlmi Eserler Serisi - 24

ISBN 975-389-086-9
93.06.Y.0005.92

Bu kitab;
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Elektronik Dizgi, Fotomekanik Film, Ofset ve Cilt Tesislerinde
Hazırlanmıştır.



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI / 92

EMEVÎLER DEVRİ ŞİÎ HAREKETLERİ ve GÜNÜMÜZ ŞİÎLİĞİ

Doç. Dr. Hasan ONAT

ANKARA 1993

Bu Kitap
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulu'nun
20.05.1992 tarih ve 508 Sayılı Kararıyla
yararlı görülmüştür.
•

•
Birinci Baskı; Ocak 1993, 5000 Adet

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VII
GİRİŞ 1
a. Metot ve Kaynaklar Hakkında 1
b. Emevîler Devrine Mezhepler Tarihi Açısından Umumî Bir Bakış 4
c. Şîa ve Teşeyyu' 12

BİRİNCİ BÖLÜM

"İLK ŞİÎ" OLARAK NİTELENEN HAREKETLER

I. Hucr b. Adiyy Hareketi 43
a. Hucr b. Adiyy Hareketini Hazırlayan Sebepler 15
b. Hareketin Cereyan Tarzı 49
c. Hareketin Sonuç Değerlendirmesi 58
II. Tevvâbûn Hareketi 62
a. Tevvâbûn Hareketini Hazırlayan Sebepler 163
aa. Kerbelâ Vak'ası ve Hüseyin b. Ali'nin Öldürülmesi 63
ab. Kerbelâ'nın Etkileri ve Diğer Sebepler 72
b. Hareketin Cereyan Tarzı 76
c. Hareketin Sonuç Değerlendirmesi 88

III. Muhtâr es-Sakafî Hareketi 93
a. Hareketi Hazırlayan Sebepler 93
b. Kûfe'nin Muhtâr es-Sakafî Taraftarlarının Eline Geçmesi 100
c. Kerbelâ'nın İntikâmının Alınması 104
d. Muhtâr es-Sakafî'nin Alınması 111
e. Hareketin Sonuç Değerlendirmesi 113

İKİNCİ BÖLÜM
İLK ŞİÎ HAREKETLERİ

I. İlk Şiî Fikirlerin Teşekkülü 115
II. Muğîre b. Said Hareketi 122
III. Ebû Mansûr Hareketi 130
IV. Abdullah b. Muaviye Hareketi 134
SONUÇ 139
ŞİÎLİK VE GÜNÜMÜZ ŞİÎLİĞİNDE BAZI YENİ YAKLAŞIMLAR ÜZERİNE 143
GENEL İNDEKS 191
BİBLİYOGRAFYA 197

ÖNSÖZ

Şîa, *"Ana Bünye"*den koptuktan sonra muhtelif kollara ayrılarak günümüze kadar gelebilen, bu gün de İslâm âleminde önemli yer tutan bir fırkadır.

Şîa hakkında pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen, onun *"Ana Bünye"*den kopuş sürecinin yeteri kadar aydınlatılamadığı kanaatındayız. Öyle zannediyoruz ki, Şiîlik açısından Emevîler Dönemi bir bütün halinde değerlendirilmediği sürece, bu boşluğun doldurulması yolunda ilk adımın atılması pek mümkün değildir. İşte biz, bundan sonra bu doğrultuda yapılacak çalışmalara bir basamak teşkil etmesi dileğiyle, böyle bir konuyu seçmiş bulunuyoruz.

Araştırmamızda, Emevîler devrinde *"Şîa"* adı altında tarihe geçen ya da Şiî sıfatı verilen hareketleri tek tek inceleyip önce, mâhiyetlerini, dolayısıyla muharrik fikirleri ortaya koymaya, sonra da bu fikirlerin Şiîlikle bir alâkası olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Aslında böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için, Emevîler devrinin, siyâsî, ictimâî, iktisâdî ve kültürel yönde iyice incelenmiş olması gerekirdi. Görebildiğimiz kadarıyla islâm âleminde geç de olsa bu tür çalışmalar başlamıştır.

*"Emevîler Devri Şiî Hareketleri"*ni çalışmam için, konunun güçlüklerini de hatırlatarak beni teşvik eden, uzun

süre tezimi yöneten, daha sonra da yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. E. Ruhi Fığlalı'ya ve başlanmış bir tezin danışmanlığını üstlenerek çalışmalarımıza ışık tutan Doç. Dr. Sabri Hizmetli'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Hasan Onat

GİRİŞ

a. Metot ve Kaynaklar Hakkında

Emevîler Devri Şiî Hareketlerini incelerken ulaşmak istediğimiz ana hedef, bu hareketlerin "Şiîlik"le alâkalarının olup olmadığını ortaya koymakdır. Bunun için önce "Şîa" adı altında tarihe geçen veya "Şiî" sıfatı verilen hareketlerin mâhiyetlerini bilmek gerekmektedir. Olayların mâhiyetleriyle birlikte muharrik fikirleri de kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Bunu yaparken hâdiseyle ilgili olarak muhtelif râvilerden gelen rivâyetleri, râvîlerin temâyüllerini de gözönüne alarak, mukâyeseli bir şekilde tenkide tâbi tutup bir kompozisyona ulaşmaya gayret edilecektir.

Böylece hem hareketlerin gerçek çehresi ortaya çıkacak, "Şîa" tâbirinin hareket esnâsında ıstılâhî bir hüviyete bürünüp bürünmediği anlaşılacak, hem de hareketin muharrik fikirlerinin mevcut siyasî, ictimâî ve iktisâdî şartlarla irtibatı temin edilmiş olacaktır. Ancak bu safhadan sonra "Fikirlerle hâdiselerin irtibatı" şeklinde formüle etmeye çalıştığımız düsturun ışığında, hareketlerin gerçekten Şiîlikle alâkalı olup olmadıkları, mevcut malzeme muvâcehesinde, belirtilebilecektir. Bir misalle bu hususu daha müşahhas hale getirmek mümkündür. Milel-Nihal kitaplarında "her Peygamberin bir vasîsi vadır; Ali de Muhammed'in vasîsidir"

şeklinde bir görüş ileri süren İbn Sebe'ye atfedilen bir Sebeiyye fırkasından bahsedilir. Kaynak eserlerde, bilhassa Seyf b. Ömer'den gelen rivâyetlerde İbn Sebe, Hz. Osman dönemindeki Fitne hadisesinin baş müsebbibi olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz, Fitne hadisesini incelediğimizde, hadisenin hiçbir safhasında, "Ali'nin vasîliği" şeklindeki bir fikrin etkili olduğunu, kitleleri tahrik ettiğini göremiyoruz. Başka bir deyişle, Fitne hâdisesinin muharrik fikirlerinin "Ali'nin vasîliği" ile hiçbir alâkası yoktur. Bu durumda, İbn Sebe'nin varlığı yokluğu bir yana, Mezhepler Tarihi kaynak eserlerinde yer alan" "Sebeiyye"nin, bu zaman diliminde var olduğunu söyleyebilmenin pek mümkün olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır.

Araştırmamızda, "fikirlerle hâdiselerin irtibâtı" esas alınarak, hareketlerin Şiîlikle alâkalı olup olmadıkları tespit edilirken sağlıklı neticelere ulaşabilmek için "insan faktörü"nün sürekli gözönünde tutulması ve zaman zaman lider durumundaki muayyen şahıslara ve görüşlerine ağırlık verilmesi gerekmektedir. Bunun neticesinde hem Şiiliğin mihveri görünümünde Ali ve evlâdının tarihteki gerçek yerleri ve Şiîlikteki hisseleri ortaya çıkmış olacak; hem de hareketleri daha iyi anlama imkânı hâsıl olacaktır. Ancak Hz. Ali gibi efsaneleştirilen şahısların gerçek çehrelerini yakalayabilmenin pek kolay olmayacağını belirtmekte fayda görüyoruz.

Çalışmamız esnâsında kullandığımız kaynakların tamamı Emevîler devrinden sonra kaleme alınmıştır. Hareketlerle çağdaş eserlere sahip olmamanın husûle getirdiği oldukça önemli boşluk, bizi hem ıstılahlar hem de muhtelif değerlendirmeler konusunda fevkâlede sıkıntıya sokmaktadır. Abbâsilerin kuruluşundan itibaren Emevîlerle alâkalı her şeyin yerle bir edildiğini düşünürsek, özellikle fırka isimleri konusunda, bu güçlüğün önemini daha iyi kav-

rayabiliriz. Buna ilâveten, Ortaçağ İslâm dünyasının dikkate değer bir hususiyeti olan, "çağdaş siyâsetin meselelerini geçmiş tarihin tâbirleriyle ifâde etmek" veya bunun tam tersi, eski tarihî meselelerin çağdaş siyâsî tâbirlerle veya sloganlarla anlatılması hususu, araştırıcıyı her an hatalı sonuçlara sürükleyebilecek bir meseledir.

Öte yandan, mevcut Şiî malzemeye, "İmâmiyye veya İsnâ-Aşeriyye Şiîliğinin ilk iki İslâm asrında, kendi itikâdî durumunu destekleyen ve fakat zarurî olarak vâkıalarla uyuşmayan bir rivâyet şekli üzerindeki ısrarlı bir propaganda vaz'etmeleri gerçeğini"[1] hesâba katarak, büyük bir şüphecilikle yaklaşmak gerekmektedir.

Araştırmamızda kullandığımız kaynak eserler, umûmiyetle bilinen kitaplar olduğu için, bunlar hakkında tek tek mâlûmât vermeyi uygun bulmuyoruz. Bunları iki grupta toplamak mümkündür: İslâm Tarihi'nin ana kaynak eserleri ve Mezhepler Tarihi kaynak eserleri. Çalışmamız esnâsında hareketlerin mâhiyetlerinin ortaya konulmasında bilhassa Taberî, Belâzurî, Dineverî, Ya'kûbî ve Mes'udî gibi büyük tarihçilerin verdikleri bilgileri bir bütün halinde ön planda tutmaya gayret ettik. Zaman zaman da, ihtiyaç hasıl olduğunda daha muahhar eserlere de baş vurduk. Hareketlerin Şiîlikle alâkalarının tespiti konusunda ise, Milel-Nihal kitaplarındaki bilgilerden istifâde yoluna gittik. Bunun için, çalışmamızın, tarih kitaplarındaki bilgilerle Mezhepler tarihi kaynak eserlerindeki bilgilerin sentezinin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

---

(1) W.M. Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. E.R. Fığlalı, Ank. 1981, s. 213.

b. Emevîler Devrine Mezhepler Tarihi Açısından Umûmî Bir Bakış

Araştırmamızın konusunu teşkil eden "Emevîler Devri Şiî Hareketleri"ne geçmeden önce, Emevî saltanatı döneminin genel panoramasının çizilmesinde, mevzumuzun tam anlamıyla açıklığa kavuşabilmesi için, fayda mülâhaza ediyoruz. Şüphesiz Emevîler devri Şiî hareketlerini bütün yönleriyle inceleyebilmek için bu dönemin siyâsî, içtimâî iktisâdî ve ilmî yapısı ile temsil ettiği zihniyeti iyi bilmek icabeder. Ancak bu hususların her birinin müstakil çalışmalara konu teşkil edeceği ve bu yüzden böyle bir araştırmanın sınırlarını çok zorlayacağı ortadadır. Bu bakımdan biz burada, Şiî hareketlerin tarih sahnesine çıktığı ictimâî-siyâsî ve fikri zemini bir bütün halinde gözönüne serebilme gayesiyle, Emevîler Dönemine, sadece konumuz açısından önemli gördüğümüz noktalara temas ederek, genel bakışla yetineceğiz.

Emevîler Devri, Hz. Osman'ın kanını talep ederek harekete geçen Muaviye'nin, Hz. Ali'nin ölümünden sonra oğlu Hasan'ın da hilâfetten vazgeçmesi üzerine, iktidârı ele geçirmesiyle birlikte fiilen başlamış olur ve 132/750 yılında son Emevî hükümdarı II. Mervan'ın Abdullah b. Ali komutasındaki orduya yenilerek Mısır'a kaçmasından sonra Abbâsi iktidârının kurulmasıyla birlikte sona erer. Yaklaşık doksan yıl kadar süren bu dönem, İslâm'ın yayılmasına, gelişip güçlenmesine olduğu kadar, minberlerden Ali b. Ebî Tâlib'e sövülmesi, mühtedîlerden cizye alınması gibi bazı düşündürücü olaylara da sahne olmuş bir dönemdir.

Muâviye'nin halifeliğini ilan ettiği zamanki sosyo-politik şartları gözönüne aldığımızda, dinî ve ahlâkî bağların, ictimâî hayatta eskisi kadar etkili olmadığını düşünebiliriz.(2) O zamana kadarki bazı hadiseler ictimâî yapıyı sarsmış,

---

(2) Krş.:Welhausen, Arap Devleti ve Sukûtu, çev. F.Işıltan, Ank.1963, s. 25.

umumî birlik bozulmuştu. Muâviye'nin halletmek zorunda olduğu esas mesele, "imparatorluğun birliği için yeni bir temel bulmaktı"(3). Muâviye, siyasî dehasını göstermiş, Arap kabilecilik anlayışına dayanarak birliği gerçekleştirmiştir. Ancak gerek Muâviye'nin, gerekse daha sonraki Emevî halifelerinin dini tamamen safdışı bıraktıklarını söylemek de pek mümkün değildir(4). Bununla beraber Goldziher'in ısrarla belirttiği "Araplık şuurunun mevcudiyeti", bilhassa Emevîler devrinde üst düzeyde varlığını hissettirmiştir(5).

Muaviye, iktidarı ele geçirdikten bir süre sonra, Müslümanların birliğini, Arap kabîlecilik anlayışı esasına dayalı olarak da olsa gerçekleştirmeyi başarmış; bu sebepten 41/661 yılına cemaat yılı adı verilir olmuştur. Onun zamanında devlet oldukça güçlenmiş, İslâm toprakları da hayli genişlemiştir. ilk defa onun zamanında sayım yapıldığı ve posta teşkilâtının kurulduğu bilinmektedir.

Muaviye'nin en çok tenkide uğrayan yönü, oğlu Yezid'i veliahd tâyin ederek, sağlığında onun adına bey'at almasıdır. Aslında en az bu iş kadar önemli olan, onun hilâfeti ele geçirme şeklinin gözardı edilip, tenkitlerin sâdece Yezid'i

---

(3) Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**,çev. H.D. Yıldız, İst. 1979, s. 75.

(4) Krş.: G. Levy Della Vida, **Emevîler**, İ.A. c. V., s. 241; Wellhausen, Emevîler dönemine tahsis ettiği meşhur eserine "Arap Devleti ve Sukûtu" adını vermiş, G. L. Vida'nın tesbit ettiği gibi, "Emevî halifeliğinin hakikatte Arapların dünyada millet olarak kudretlerini belirtmek üzere giriştikleri bir teşebbüsü temsil ettiğini ve bu teşebbüsde dinin ancak talî bir rol oynadığını göstermek istemiştir. (Emevîler, İ.A. c. V., s. 241). Gibb de, Emevî ve Abbasî sülalelerinin karşılıklı durumlarını değerlendirirken Emevîleri Arap imparatorluğu, Abbasîleri de Acem ve Horasan imparatorluğu olarak adlandırır.

(5) Goldziher, **Muslim Studies**, c. I., s. 99-137; krş.: Hatiboğlu, **Hilafetin Kureyşliliği**, A.Ü.İ.F.D., c. XXIII., s. 200; M. F. Köprülü, Emevî devletinin Arapçılık saltanatı mahiyetinde olduğunun İslâm tarihi ile uğraşan bütün âlimler tarafından kabul edildiği kanaatındadır. (Bk. **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Ankara 1973, s. 129.)

tayin hususunda yoğunlaşmasının sebebini anlamak biraz zordur.

Yezid dönemi, Kerbelâ vak'ası gibi bütün Müslümanları üzen bir hâdiseyle başlamıştır. Onu müteakip oğlu II. Muâviye hilâfet makamına getirilmişse de, kısa bir süre sonra da Abdulmelik b. Mervân hilâfete geçmiştir.

Abdulmelik, yedi yıl kadar süren savaş ve kargaşa döneminden sonra, devletin hâkimiyetini tekrar kurmayı başarmıştır. Bu dönem zarfında, hem Muhtâr es-Sakafî hareketi, hem de İbn Zubeyr'in uzun zamandır bazı bölgelerde devam eden hükümranlığı sona ermiştir. Abdulmelik'in zamanında posta teşkilâtı mükemmelleştirilmiş ve vergi işleri düzenlenmiştir. Ayrıca paraların üzerinde bulunan yazıları, Arapçaya çevrilmiş ve daha pek çok reformlar yapılmıştır.

I. Velid döneminde de devletin sınırları gerek İspanya'da, gerekse Orta Asya'da genişlemeye devam etmiştir. Sanat ve kültür alanında önemli gelişmeler olmuş; Abdulmelik zamanında başlatılan devletin millileştirilmesi politikası hayli ileri götürülmüştür.

I. Velid'den sonra Süleyman b. Abdilmelik, ondan sonra da Ömer b. Abdilaziz halife olmuştur. Ömer b. Abdilaziz her bakımdan takdir kazanmış bir halifedir. Her haliyle Hz. Ömer'e benzemeye çalıştığı için kendisine II. Ömer adı da verilmiştir. Onun zamanında her tarafta büyük ölçüde huzur, sükûn hâkim olmuş; hatta Haricîlerle bile anlaşma yoluna gidilmiştir.

Ömer. b. Abdilaziz'den sonra II. Yezid, Hişâm b. Abdilmelik ve II. Velid sırasıyla halîfe olmuşlardır. II. Velid'in ölümü üzerine, son Emevî halîfesi II. Mervan iş başına geçmiştir. II. Mervan'ın Mu'tezilî görüşe meylettiği söylenmektedir. Zorlukla topladığı ordusu, Zab suyu yakınlarında yenilince Musul'a, oradan Şam'a, sonra da Mısır'a

kaçmış; böylece doksan yıl kadar devam eden Emevî iktidarı yıkılarak yerine Abbâsî iktidârı kurulmuştur.[6]

Emevî iktidarı, gerek dinî, gerek siyâsî-ictimâî pek çok yönden tenkide uğramıştır. Saltanata yönelik tenkitlerin başında, -özellikle Şiîlik yönünden-, Muâviye ile başlayan Ümeyye Oğulları iktidârının meşruiyeti meselesi gelmektedir. Hem hâricî, hem de Şiî imâmet nazariyesinin teşekkülünde, kanaatımızca, önemli rolü bulunan bu konunun İslâm'ın temel kaynakları Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilmesi icâbeder; aksi takdirde sağlıklı neticelere ulaşmak pek mümkün olmaz.

Kur'an-ı Kerîm dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde, devlet yapısını ve idârî teşkilâtı tanzim eden açık hükümlerin olmadığı görülür.[7] Ancak başta vahiyle bildirilmemiş meselelerin müşavereye bırakılması[8] olmak üzere, "emânetlerin ehline verilmesi"[9], "insanlar arasında adâletle hükmetmek"[10], "Allah'a ve Peygamber'e ve mü'min emirlere itaat etmek"[11], "ihtilâf halinde Allah'a ve Peygamber'e başvurmak"[12], "bilinmeyen şeyin desteklenme-

(6) Emevîler devri hakkında verdiğimiz bu umûmi bilgiler için bk. Philip Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, c. II., 301 vd.; Bahriye Üçok, **İslâm Tarihi Emevîler-Abbasiler**, Ankara 1979, s. 31 vd.; Hüseyin G. Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara 1971, s. 31 vd.; Carl Brockelmann, **History of the Islamic Peoples**, İng., çev. Joel Carmicheal-Moshe Perlmann, U.S.A., 1973, s. 71-107. M. A. Shaban, **Islamic History A New Interpretation**, London, 1976, s. 79 vd.; H. İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, Kahire 1964, c. I., s. 276 vd.

(7) Bk. Mehmed Said Hatiboğlu, **"Hilafetin Kureyşliliği"**, A.Ü.İ.F.D. Ankara 1978, c. XXIII, s. 141-142; Taha Hüseyin, **el-Fitnetu'l-Kübrâ**, Mısır trz. c. I., s. 24.

(8) Şûra: 42/38; Âl-i İmran: 3/159.

(9) Nisâ: 4/58.

(10) Nisâ: 4/58.

(11) Nisâ: 4/59.

(12) Nisâ: 4/59.

mesi"[13] gibi siyasî düstûr mahiyetinde bazı emirler mevcuttur.[14]

Arapların İslâm'dan önce köklü bir devlet geleneğine sahip olmadıkları[15], politik tecrübe bakımından kabilelerin aşağı yukarı müsavî olduğu bilinmektedir.[16] O zamanki Arap ictimaî düzeninin de, tamamen kabile münasebetleri üzerine kurulduğu tesbit edilmiştir.[17] Hz. Peygamber'in sağlığında gerçekleştirdiği ilk İslâm devletinin ve o zamanki uygulamaların, Kur'an'ın siyasî düsturları doğrultusunda olduğu şüphesizdir; "bu temel prensiplerin en güzel örneklerini Hz. Peygamber ve ilk halifelerin idarî ve siyasî tatbikatlarında" bulmak mümkündür.[18] Bununla beraber Hz. Peygamber'in "idare ve siyâset mevzuunda muayyen bir nizâm ortaya koymuş" olduğunu söyleyebilmek biraz zordur.[19] Durum böyle olunca, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren İslâm tarihi boyunca muhtelif isimlerle karşımıza çıkan siyasî yapıları ve idarî tatbikatları bir arayış olarak telakki etmek ve bunları Kur'an'a göre değerlendirmek zarureti kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Emevî iktidarının meşruiyyeti konusuna işte bu temel bilgilerin ışığında eğilmek gerekmektedir. Dört halife dönemi uygulamalarına dayanılarak onları yargılamak bizi yanlış neticelere götürebilir. Hatta Hz. Peygamber'in ve-

(13) İsrâ: 17/36.
(14) M.Saîd Hatiboğlu, **Hilâfetin Kureyşliliği**, A.Ü.İ.F.D. c. XXIII., s. 142.
(15) Bk.: Welhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu**, Çv.Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 6.
(16) Bk.: Watt, **Islamıc Political Thought**, Edinburg 1968, s. 12.
(17) Goldziher, **Muslim Studies**, İng. çev. C.R.Barber, S.M.Stern, London 1967, c. I, s. 45.
(18) M.S.Hatiboğlu, **Hilâfetin Kureyşliliği**, A.Ü.İ.F.D. c. XXIII. s. 141.
(19) M.S.Hatiboğlu, **Siyasî İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebetleri**, (Basılmamış Doç.Tezi) Ankara 1968, s. 18.

fatından sonra, müslümanlar arasında zuhûr eden ihtilafların, "siyâset, kavmiyet, şahsî menfaat ve üstünlük temin etmek gibi muhtelif ictimaî endişeler neticesinde teşekkül ve tezâhür etmiş oldukları"(20) hususunu gözönüne alarak önce dört halife dönemini değerlendirmek lâzımdır. İslâm'ın ideal tatbikatının sadece sahabe devrine hasredilmesi kanaatımızca tartışılması gereken bir meseledir.

Umeyye Oğulları'nın başlangıçta İslâm'a karşı takındıkları katı tavır, tarihî Emevî-Haşimî çekişmesi ve benzeri hususlar, Umeyye iktidarına peşin hükümlerle bakılmasına yol açmıştır. Bu noktada Goldziher'in tesbitine katılmamak elde değildir: "Emevîler, tebalarından pek çoğunun nazarında, iktidarı şiddet ve zorbalık yolu ile gasbetmiş, Peygamber ailesinin düşmanları, mübarek zâtların katilleri ve kutsal değerlere hürmetsizlik edenler olarak görülüyorlardı".(21) Abbasîler döneminde veya daha sonra eserlerini kaleme alan tarihçilerden pek çoğunun, Emevî liderler için halife tabirini bile kullanmaktan kaçınmaları(22) bu peşin fikirliliğin örneklerindendir.

Diğer taraftan, Emevîler devrinde ictimâî yapı da sürekli yenilenerek değişikliğe uğramıştır. Bu dönemde cemiyet dört ayrı tabaka halindedir: Müslüman Araplar, mevâli, zımmîler ve köleler.(23) Biz, Mezhepler Tarihi açısından özellikle Şia'nın gerek ortaya çıkışında gerekse fikir sisteminin teşekkülü ve gelişmesinde etkili olduğu kanaatıyla, sadece

(20) Sabri Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme," A.Ü.İ.F.D. Ankara 1983, c. XXVI., 656.

(21) Goldziher, **el-Akîde ve'ş-Şerîa**, Ar. çev.: M.Y.Musa, A.Abdulhak, A.A.Abdulkâdir, Kahire 1946, s. 86.

(22) Bk.: Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, çev.: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s. 76.

(23) Bk. Philip Hitti, **İslâm Tarihi**, c. II., s. 363 vd.

mevâlî üzerinde biraz durmak istiyoruz. Mevâli, aslında azad edilen köle anlamına gelmekle beraber, müslüman olan gayrı Araplara da bu isim verilir olmuştur. Hz. Peygamber ve ondan sonraki dönemde, diğer müslümanlardan hiçbir şekilde ayrı düşünülmeyen mevâli, zamanla belki de Arap toplumunun sosyal yapısı gereği, sanki kölelere benzer bir statüde telakki edilmişlerdir. Hatta Haccâc'ın valiliği zamanında, muhtemelen onların Muhtar es-Sakafî ve Abdurrahman b. el-Eş'as'ın isyanlarındaki rollerinden dolayı, yeni Müslüman olanlardan (muhtedî), sanki Müslüman değillermiş gibi vergi alınır olmuştur.(24) Ancak Ömer b. Abdilaziz döneminde, muhtedîlerden cizye alınmaması emredilmiştir.(25) Öyle zannediyoruz ki, Emevîler döneminde mevâlî'nin karşı karşıya kaldığı bu durum, bunları muhâlefet saflarında yer aramaya ittiği gibi, Emevî Devletinin çöküşünü hızlandıran unsurların da başında gelmektedir.(26)

Öte yandan, Emevîler devri İslâm mezhepleriyle alâkalı pek çok gelişmelere de sahne olmuştur. Bu dönemde, ilk defa iktidara karşı ciddi silahlı mukâvemet gösteren fırka olarak karşımıza Haricîler çıkmaktadır. Adil ve otoriter bir idâre arayışı ile "merkezî otoriteyi temsil eden Kureyş"in hakimiyetini sarsıp, kendi ictimâî ve etnik yapılarının gerektirdiği mizaç istikâmetinde fazla derine girmeden

---

(24) Bk. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 132.

(25) Bk. Taberi, **Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk**, nşr. M. Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut trz. c. VII., s. 559-560.

(26) Emevîler devrinde mevâlînin durumu hk. bk.: Goldziher, **Muslim Studies**, c. I., s. 101 vd.; Von Vloten, **es-Siyâdetu'l-Arabiyye ve'ş-Şia ve'l-İsrâiliyyât fî Ahdi Benî Umeyye**, Ar. çev. H. İbrahim Hasan, M. Zeki İbrahim, Mısır 1934, s. 35-44.; Muhammed Tayyib Neccâr, **ed-Devletu'l-Emeviyye fi'ş-Şark**, Kahire 1977, s. 101 vd.; Levi Ruben, **The Social Structure of İslâm**, Cambridge 1969, s. 58; Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, c. I., s. 529.; Bernard Levis, **Tarihte Araplar**, s. 82 vd.

Kur'an'a bağlı bir hayat anlayışı"[27], bazı insanların Havâric adı altında biraraya gelmeleri sonucunu doğurmuştur.[28] Bunlar, hilâfetin Kureyş'e hasredilmemesi gibi oldukça önemli bir siyâsî düstura sahip olmalarına rağmen, müfrit tutumları sebebiyle, diğer pek çok tutarlı görüşleriyle birlikte bunu da geliştirememişlerdir. Sonunda, belki de aşırılıklarıyla insan fıtratını zorladıkları için, İbâdiye kolunun dışında tarihe karışıp gitmişlerdir.[29]

İslâm Tarihi ile uğraşan araştırıcıların çoğu, Hâricîlerden sonra Şîa'yı, Emevîler devrindeki ikinci önemli fırka olarak görürler. Hatta bazıları Şîa'nın ilk çıkan fırka olduğunu bile ileri sürerler.[30] Biz, ancak Emevîler devrinde "Şîa" adı altında tarihe geçen olayların tek tek incelenmesinden sonra, Şiîlik konusunda bazı görüşlerin ileri sürülebileceği kanaatındayız.

Bu arada, Emevîler devrindeki mevcut ictimâî, siyâsî, iktisâdi vs. şartlar gereği, Murcie[31], Mu'tezile,[32] ve Ceb-

---

(27) E. Ruhi Fığlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara 1983, s. 56.

(28) Haricîlerin doğuşu, kolları ve görüşleri hk. bk.: E. Ruhi Fığlalı, **"Haricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler"**, A.Ü.İ.F.D. c. XX., s. 219-247; **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, s. 53 vd.; Nayif Ma'rûf, **el-Havâric fî Asrı'l-Emevî**, Beyrut 1981, s. 11 vd.; Ammâr Talibî, **Arâu'l-Havâric el-Kelâmiyye**, Cezâir 1978, s. 15 vd.; Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şia**, Ar. çev. A. Bedevî, Kahire 1958, s. 3-145; Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 11-42; Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, c. I., s. 375-390.; Ahmed Emin, **Fecru'l-İslâm**, Kahire 1975, s. 256-266.

(29) İbâdiye Fırkası hakkında geniş bilgi için bk. E. Ruhi Fığlalı, **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**,, s. 43 vd.

(30) Msl. Bk. Ahmed Şelebî, **et-Tarihu'l-İslâmî**, c. II., s. 146-219.; Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, c. I., s. 397-409.; Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm**, c. III., s. 208-315.

(31) Murcie hk. bk.: Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 147.; Ahmed Şelebî, **et-Tarihu'l-İslâmî**, c. II, s. 242; H. İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, c. I., 416; Ahmed Emin, **Fecru'l-İslâm**, s. 269 vd.; M. Ebû

riyye[33] fırkalarının ortaya çıkması için müsâit bir zemin yavaş yavaş hasıl olurken, Ehl-i Sünnet'in ilk habercileri diyebileceğimiz Abdullah b. Ömer (74/693), İbrâhim en-Nehâî (96/714), eş-Şa'bî (104/722) ve Hasan Basrî (110/728) gibi âlimler sâyesinde, Ehl-i Sünnet adını verdiğimiz "Ana Bünye"nin itikâdî yapısı da sistemleşmeye başlamıştır.[34]

c. Şîa ve Teşeyyu'

Hz. Peygamber'in sağlığında, temelini "mü'minlerin kardeşliği"[35] esasının teşkil ettiği, inanç birliği üzerine kurulu bir toplum vücûda gelmişti.[36] Ancak çok geçmeden Kur'an'ın ikazlarına rağmen[37], muhtelif sebeplerle[38] Milel

---

Zehra, **İslâm'da Siyâsî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi**, çev. E. Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970, s.166-172.

(32) Mu'tezile hk. bk.: Kemal Işık, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara 1967; M. Ebû Zehra, **aynı eser**, s. 172 vd.; Yaşar Kutluay, **İslâmiyette İtikâdi Mezheplerin Doğuşu**, Ankara 1959, s. 70.

(33) Cebriye hk. bk. M. Ebû Zehra, **aynı eser**, 144-155; Ahmed Şelebi, **aynı eser**, c. II., s. 284.

(34) Bk. E. Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, İstanbul 1983, s. 38-41; Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 76 vd.; İlk devirdeki, kadercilik anlayışıyla ilgili bir çalışma için bk. Ahmet Akbulut, **İslâm'da İlk Devir Siyâsî Olaylarının Tahlili ve Kaderciliği Oluşturması** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1984.

(35) Hucurât: 49/10.

(36) M. Said Hatiboğlu, **"Hilâfetin Kureyşliliği"**, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1978, c. XXIII., s. 125-126. İlk İslâm toplumunun özellikleri hk. bk.: Müctebâ Uğur, **Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu**, İstanbul 1980, s. 119 vd.

(37) Al-i İmrân: 3/103.

(38) Mezheplerin doğuşunu hazırlayan sebepler hk. bk.: E. R. Fığlalı, **"Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler"**, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D., Ankara 1978, c. IV., s. 126 vd.; **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara 1983, s. 19 vd.; Neşet Çağatay-İ. Agâh Çubukçu, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara 1985, s. 7-10; Sabri Hizmetli, **"İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İçtimaî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme"**, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1983, c. XXVI., s. 653 vd.; Yaşar Kutluay, **İtikadî İslâm Mezhhpleri**, Ankara 1959, s. 5 vd.; **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Anara 1965, s. 5 vd; Muhammed Ebû Zehra, **Siyasî ve İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi**, çev.: E. R. Fığlalı-Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970, s. 17 vd.

Nihal kitaplarını dolduran pek çok fırka, tarih sahnesine çıkmaya başladı. Bu fırkaların içinde belki de "fırka" adına en uygun olan, "İslâm'da görülen yegâne kopma (i'tizâl) olayı" [39] özelliği taşıyan, zamanla, değişik görünümler kazanarak da olsa[40] günümüze kadar gelmeyi başaranlardan birisi de Şîa'dır.

"Şîa", Arapçada misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftarı olmak; ayrılmak, fırkalaşmak vs. anlamlarında çok sık kullanılan bir kelimedir.[41] Kur'an'da da benzeri anlamlarda kullanılmıştır.[42]

Şîa kelimesinin ıstılahî anlamı, çalışmamızda en önemli anahtar terim özelliği taşımaktadır; ulaşacağımız pek çok netice buna göre şekil kazanacaktır. Bu sebepten ıstılâh anlamının tesbitinde yapılması gerekli ilk iş, kelimenin ne zaman ıstılahî bir hüviyet kazanmaya başladığı hususudur. Ancak bundan sonra Şîîlikten veya "ilk Şîîlik"ten bahsetmek mümkün olabilecektir.

Elimizde eserleri bulunan ilk iki Şiî müellif Nevbahtî (300/912) ve Ebû Halef el-Eşarî el-Kummî (301/913)'ye göre, Şîa Hz. Peygamber'in sağlığında Ali'nin taraftarları (Şîatu Ali) diye isimlendirilen, ondan sonra da, onun imametini

(39) Fazlurrahman, **İslâm,** çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 216.

(40) Krş.: Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm,** İskenderiye 1965, c.II., s. 1.

(41) Kelimenin lügat anlamı ve kullanılışı için bk.: İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab,** Beyrut, trz. c.VIII., s. 188 vd.; Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Mustafa Atay, **Arapça-Türkçe Büyük Lügat,** Ankara 1964, c. I., s. 1162 vd., ayr. bk.: Neşvânu'l-Hımyerî, **Huru'l-Iyn,** nşr. Kemal Mustafa, Mısır 1948, s. 178-9.

(42) Şiâ kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerler hk. bk.: En'âm: 6/159; Kasas: 28/15; Hicr: 15/10 vs. Hüseyin Atay kelimenin kutsal bir anlam taşımadığını özellikle belirtir. Bk.: Ehl-i Sünnet ve'ş-Şîa, Ankara 1983, s. 17; Ethem Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri,** İstanbul 1984, s. 97.

ileri süren kimselerin teşkil ettiği fırkadır. Hz. Peygamber vefat edince bu fırka üç gruba ayrılmıştır. Birincisi, Ali b. Ebî Tâlib'in Allah ve Rasûlü tarafından kendisine itaat farz kılınan bir imâm olduğunu, onu Resûlullâh'ın tayin ettiğini, İmametin kıyamete kadar onun soyundan masum kimselerde olacağını iddia eden kimselerin fırkasıdır. İkincisi, Ali'nin faziletinden, İslâm'daki kıdeminden, Hz. Peygamber'e yakınlığından ve ilminden dolayı riyasete en layık kimse olduğu görüşünde olan el-Butriyye'nin öncüleridir. Üçüncüsü ise Cârûdiyye fırkasıdır.(43) Burada zikredilen fikirlerin hangi zaman dilimiyle irtibatlı oldukları bir yana, isimleri geçen fırkalar hicrî ikinci asrın ilk yarısında ortaya çıkmışlardır. Bu müellifler bu malumatın hemen akabinde "Ali'nin imametinin farziyetini" ileri süren ilk kişinin Abdullah b. Sebe' olduğunu da zikrederler.(44)

Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'ârî'de gördüğümüz Şîa'yı Hz. Peygamber'in zamanından başlatmak tavrı, hemen bütün Şiî müelliflerde vardır.(45) Bu durum, Ali'nin Hz. Peygamber tarafından halife tayin edildiği fikrinin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır.

---

(43) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** nşr.: M. Sadık Al-i Bahri'l-Ulûm, Necef 1355, s. 17-21; Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, **Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak,** nşr.: M.Cevad Meşkûr, Tahran 1963, s. 15-18.

(44) Nevbahtî, aynı eser, s. 22; **Ebû Halef el-Eş'arî,** aynı eser, s. 20.

(45) Nevbahtî, aynı eser, s. 2 vd.; **Ebû Halef el-Eş'arî,** aynı eser, s. 3.; Muhammed Rıza el-Muzaffer, **Şîa İnançları,** çev. Abdülbakiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 58; Muhammed Hüseyin Âlu Kâşifu'l-Ğıtâ, **Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ,** Beyrut 1977, s. 42 vd.; Muhammed Cevâd el-Muğniyye, **eş-Şiâ ve't-Teşeyyu',** trz s. 14 vd.; Bu hususla ilgili olarak ayr. bk. İrfan **Abdulhamid,Dırâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâdi'l-İslâmiyye, Bağdad 1977,** s. 14, Mustafa Kâmil eş-Şeybî, **es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',** Kahire 1969, s. 17 vd. Şiî âlim Şeyh Mufid'in "Şîa"yı tarifi de şöyledir:" (Şîa) Ali b. Ebî Tâlib'e velâyet tarikıyla bağlanan, onun Resûlullahtan hemen sonra olduğuna inanan; ondan önce hilâfet makamına geçenlerin imâmetini kabul etmeyen kimselerdir". Şeyh Mufid, **Evâilu'l-Makâlât,** Tebriz 1358, s. 33.

Eş'arî (324/935), "Onlara, Ali'ye tabi olduklarından ve onu Rasûlullah'ın diğer ashabına takdim ettiklerinden Şîa denmiştir", diyerek Şîa'yı tarif eder, başka bir mâlumat vermeksizin doğrudan kollarına geçer.(46)

Şehristanî'nin Şîa'yı tarifi Nevbahtî ve Ebu'l-Halef el-Eşarî'ye daha yakındır: "Şîa özellikle Ali'ye taraftar olanlardır. Onlar Ali'nin hilâfetinin, gizli veya açık nass ve vasiyete dayandığını ileri sürerler. Onlara göre imamet, onun oğullarından başkasında olmaz; şayet olursa, ya zulümle ya da takiyye ile olur..."(47)

Bu naklettiğimiz bilgiler ışığında Şîa'nın ıstılah anlamını şöyle tesbit etmek mümkündür: Şîa, **Ali b. Ebî Talib'in, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan çıkmayacağını ileri süren toplulukların müşterek adıdır.**

Acaba gerçekten ilk iki Şiî müellifin dediği gibi, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren Ali'nin nass ve tayinle halife olduğuna inananlar var mıydı? Eş'arî ve Şehristanî niçin sadece Şîanın tarifiyle yetinip fırkalarını anlatmayı tercih etmişlerdir? Diğer taraftan Bağdadî, Razî, Nesefî gibi âlimler niçin Şîa yerine "rafıza" terimini kullanmışlardır? Öyle zannediyoruz ki, bu sorulara cevap bulabilmek için, öncelikle Emevîler devrinin, fikirlerle hadiselerin irtibatı esas alınarak Şiîlik nokta-i nazarından tetkik edilmesi zarurîdir.

Öte yandan "Şîa" kelimesinin "eş-Şîa" şeklindeki ıstılahî hüviyete bürünmesini tarihî kaynaklardan, kronolojik ola-

(46) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**, nşr. H.Ritter, Wiesbaden 1963, s. 5.

(47) eş-Şehrestânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. M. Seyyid Keylânî, Beyrut 1975, c. I., s. 146-147.

rak, takip edebilmek pek mümkün görünmemektedir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, ilk defa Nasr b. Muzâhım (212/827) bir cemaati belirlemek üzere "eş-Şîa" yı kullanmıştır. Ancak bu kelime ile kastedilenler, Ali'nin saflarındaki Osman'ın katlini üstlenen kimselerdir.(48) Bu durum da, kelimenin lügat anlamında kullanıldığının bir delilidir.

Ebû Mıhnef (157/774)'in rivayetlerinde de "Şîatu Ali", "Şîatu Hüseyin" şeklindeki kullanışın zaman zaman eş-Şîa haline dönüştüğü görülmektedir.(49) Ancak aynı hadiselerin nakledildiği başka rivayetlerde "eş-Şîa" nın yerini çoğu zaman, "Şîatu Ali" veya "nâs", "ehlu'l-Irak" gibi ifadeler almaktadır.(50) Aynı şekilde, Ebû Mıhnef'in Maktelu Hüseyin isimli eserinde "nâs", "ehlu'l-Kûfe" gibi ifadelerin aynı râvînin Taberî'de yer alan aynı olayla ilgili rivayetlerinde bazan "eş-Şîa" şeklinde nakledildiği de gözden kaçmamaktadır.(51)

Öyle zannediyoruz ki, "Şîatu Ali", "Şîatu Hüseyin" şeklinde, taraftar anlamını aşmayan Şîa kelimesinin ıstılâhî bir anlam taşıyormuş gibi bir hale sokulmasında, Şiî râvilerin olayları naklederken zaman zaman kendi temâyüllerini devreye sokmaları fevkalâde etkili olmuştur. Nitekim Taberî'nin bizzat kendisi de 64/683 yılı hadiselerini anlatırken "eş-Şîa"

---

(48) Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn,** nşr.: Abdusselâm Harun, Kahire 1382, s. 86.

(49) Ebû Mıhnef, Lût b. Yahyâ, **Maktelu Huseyin ve Masrau Ehli Beytihî ve Ashâbihî fî Kerbelâ,** Bağdad 1977, s. 5, 17; Taberî, **Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk,** nşr.: N. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut trz., c. V., s. 64., 130, 174, 188, 189, 193, 194, 361; c. VI,, s. 35, vs. ayr. bk.: Belâzurî, **Ensabû'l-Eşrâf,** nşr.: İhsan Abbâs, Beyrut 1979, k. 4, c. I., s. 245.

(50) Msl: bk. Taberî, C. V., s. 163-4; Dîneverî, **Ahbâru't-Tıvâl,** nşr.: Abdu'l-Mun'im Amir, Kahire 1960, s. 216, 231, 223, 229; ayr. bk.: Ya'kûbî, **Tarih'ul-Ya'kûbî,** Beyrut trz., c. II., s. 241.

(51) Msl. Bk.: Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 21, 21, 26; Taberî, c. V., s. 355, 356, 362.

tâbirini kullanır.[52] Şiî müellif Dîneveri (282/895) Hüseyin b. Ali'nin hareketiyle ilgili olarak "eş-Şîa" ifâdesini kullanmasına rağmen[53], Muhtâr es-Sakafî hareketinde bu tâbiri hiç zikretmez.[54] Öte yandan Halîfe b. Hayyât (240/854)'ın, ne Tarih'inde ne de Tabakât'ında "eş-Şîa" tâbirinin ıstılah anlamında kullanıldığını görüyoruz.[55]

Görüldüğü gibi eş-Şîa tâbirinin kullanılmasında özellikle hicrî birinci asırda tam bir belirsizlik hâkimdir. Tarihçilerin bu kelimeyi keyfî olarak ve rastgele kullandıklarını söylemek pek yanlış olmasa gerektir. Aynı belirsizlik "Şiî" sıfatının kullanılmasında da mevcuttur. Meselâ Muhtâr'a kadılık yapmaktan kaçınan ve bir Osmanî olduğu söylenen[56] Kadı Şureyh'in Şiî olduğu da söylenir[57]. ibn Sa'd (230/844) Şa'bî (104/722)'nin önceleri Şiî iken sonradan döndüğünü[58], "Şiî olmayın" diye ikâz ettiğini kaydeder.[59] Aynı şekilde meşhur şâir Ebû'l-Esved ed-Duelî'nin de Şiî olduğu söylenir[60]; ancak onun, Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devretmesinden

---

(52) Taberî, c. V., s. 551.
(53) Dineverî, **Ahbâr**, s. 229, 230.
(54) Dîneverî, Muhtâr es-Sakafî'nin etrafında toplananlar için "şîatu benî Hâşim" ifadesini kullandığını görüyoruz. Ahbâr, s. 288.
(55) Halîfe b. Hayyât, **Tarih**, nşr. Suheyl Zekkâr, c. I-II., Dımeşk 1967-8, **Kitâbu't-Tabakât**, nşr. Suheyl Zekkâr, c. I-II., Dımeşk 1966.
(56) Taberî, c. VI., s. 34-35.
(57) Câhız, **el-Osmâniyye**, nşr. A. M. Harun, Mısır 1955, s. 124.
(58) İbn Sa'd, **Tabakâtu'l-Kübrâ**, Beyrut trz. c. VI., s. 248.
(59) **İbn Sa'd-Tabakât**, c. VI., s. 148; ayr bk. c. VI., s. 248, Şâ'bî'den gelen bu rivâyetlerdeki şiâ tâbiri, aynı haberin benzer ifâdelerle nakledildiği İbn Abd Rabbih'in **el-Ikdu'l-Ferîd**'inde,"rafıza" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bk. **el-Ikdu'l-Ferîd**, nşr. A. Emin, A. Zeyn, İ. el-Enbârî, Kâhire 1956, c. II., s. 409. Şa'bî'nin, İbn Teymiye'nin naklettiği benzeri rivâyetlerinde de bazan "Rafıza", bazan "Haşebiyye" terimleri kullanılmaktadır. Bk. İbn Teymiye, **Minhâcu's-Sünne en-Nevebiyye**, nşr. **Mektebetu'r-Riyâd**, Riyâd trz. c. I., s. 8-11.
(60) Cahız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, Kahire 1948, c. I. s. 324.; Al-Isbehânı, **Kitâbu'l-Ağânî**, nşr. **Matbaatu't-Tekaddüm**, Mısır trz. c. XI., s. 114-5.

sonra Emevî idârecilerle dostane münâsebetlerin içine girdiği de bilinmektedir.(61) Öte yandan 112/730 yılında vefat eden Talha b. Musarrıf'ın "Abdestli olmasaydım, sana Şiîlerin ne söylediklerini haber verirdim" demesi hayli enteresandır.(62)

Emevî-Haşîmî çekişmesinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkan ve Ömer b. Abdilaziz zamanına kadar süren Muâviye'nin başlattığı Ali'yi ve taraftarlarını kötüleme kampanyası(63) tabîî olarak "Şîatu Ali" tabirinin uzun süre canlı kalmasına ve Emevî iktidârına yönelik muhâlefetin Hâşimî kanadının da Şiîlik doğrultusunda değerlendirilmesine yolaçmış gözükmektedir. Ayrıca bu dönem zarfında Haşimoğullarından güçlü bir liderin çıkmamış olması da bunu besleyen unsurların başında gelmektedir. Öyle zannediyoruz ki, Şîatu Ali tâbirinin eş-Şîa şeklinde ıstılâhî bir hüviyet kazanmasında bu durumun fevkalâde etkisi olmuştur. Nitekim Emevîlerin yıkılışını gerçekleştiren Abbâsî hareketinde faal rol alanlar için eş-Şîa tabiri kullanılmıştır.(64)

Şîa kelimesinin ıstılah anlamının tespiti ve kullanımı ile ilgili olarak zikrettiğimiz bu güçlüklerden sonra Şîa'nın doğuşu hakkında bir şey söyleyebilmek için en sağlıklı yol, fikirlerle hadiselerin irtibatı prensibinden hareket ederek, tarihe Şîa adı altında geçen veya bazı araştırıcılar tarafından

---

(61) Belâzurî, **Ensâb,** kısım 4/1. thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1979, s. 231.

(62) İbn Sa'd, c. VI., s. 309.

(63) Bk. Ya'kubî, **Tarihu'l-Ya'kubî,** Beyrut 1960, c. II., s. 305.

(64) **Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye** (müellifi mechûl), nşr. Abdulaziz ed-Dûrî, **Abdulcebbâr el-Muttalibî,** Beyrut 1971, s. 208, 213, 219, 230, 240; Dineverî, **Ahbâr,** s. 322, 342, 339. Nâşî el-Ekber, "eş-Şîa el-Abbâsiyye" diye bir başlık atarak, Abbâsî hareketiyle ilgili olduğunu belirttiği bazı fırkaların isimlerini zikreder. Bk. Nâşî el-Ekber, **Usûlu'n-Nihal,** thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 31 vd. (J. Van Ess, bu eseri, Mesûilu'l-İmâme başlığı içinde neşretmiştir. Biz, **Usûlu'n-Nihal**'i tercih ediyoruz).

Şiî hareket olarak bahsedilen olayların, tek tek incelenmesi ve bunların Şiîlikle alâkalarının olup olmadığının ortaya konmasıdır. Kanaatımıza göre, Watt'ın ve E. Ruhi Fığlalı'nın Emevîler dönemindeki bazı olaylara "ilk-Şiî" hareketleri adını vermiş olmaları(65), bahsettiğimiz zorluğu farkedip, olayların tabiatına uygun bir isim aramalarının neticesidir. Yine bazı araştırıcıların "dinî Şiîlik-siyâsî Şiîlik" gibi(66), veya "ruhi teşeyyu'-siyâsî teşeyyu'"(67) gibi bazı ayrımlar yapmak ihtiyacını hissetmeleri de aynı sebepten olsa gerektir.

Teşeyyu' ise, "Şiîliği müdâfaa etmek savunmak, Şiî olmak" gibi anlamlara gelir.(68) Şîa tâbirin tespit ettiğimiz ıstılah anlamını gözönüne aldığımızda, teşeyyu'un asgarî şeklinin Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetinin nass ve tâyinle olduğuna inanmak şeklinde tespit edilebileceğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Şiîlikten sözedebilmek için, Şîa tâbirinin umûmileşmesi ve muhtevâ itibarîyle hilâfetin, Hz. Peygamber'den sonra, nass ve tâyinle Ali'nin hakkı olduğu fikrini tazammun etmesi gereklidir.

Durum böyle olmasına rağmen, pek çok araştırıcının Şîa'nın doğuşu ile ilgili bazı nazariyeler geliştirmeye çalıştığını görüyoruz.(69)

---

(65) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 47; E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, İstanbul 1984, s. 108.

(66) Mustafa Şek'a, **İslâm bilâ Mezâhib**, Beyrut 1979, s. 169.

(67) Abdullah Feyyaz, **Tarihu'l-İmâmiyye ve Eslâfihim mine'ş-Şîa**, Bağdad 1970, 38.

(68) Hüseyin Atay, İbrâhim Atay, Mustafa Atay, **Büyük Lugat**, c. I., s. 1163.

(69) Bu nazariyeler hakkında bk. E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, 14-15; İrfan Abdulhamid, **Dırâsat Fi'l-Fırakı'l-İslâmiyye**, Bağdad, 1977, s. 14-17; Abdullah Feyyaz, **Tarihu'l-İmâmiyye**, s. 35 vd.; M. Hüseyin ez-Zeyn, **eş-Şîa fi't-Tarih**, Sayda 1938, s. 17 vd.; Mustafa Kâmil eş-Şeybî, **es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Mısır 1969, s. 17 vd.; Öyle zannediyoruz ki, bu konuda görüş ileri sürenler daha çok Mezhepler Tarihi kaynak eserlerinde yer alan ifâdelere göre meseleye yaklaşmak durumunda kalmışlardır. Oysa bu kaynak eserlerde, fırkaların ta-

Diğer taraftan kanatımıza göre, fikirlerle hâdislerin irtibatı esas alınarak, teşeyyu'un başlangıcı ortaya çıkarılmadan, bazı araştırıcıların Şîa'nın menşeini tespite bile gittikleri dikkat çekmektedir. Bunlardan bazıları, Şîa'nın İran asıllı olduğunu iddia ederken(70) bazıları da, bilhassa İbn Sebe ve Sebeiyye fırkasından hareketle onun Yahudi asıllı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca hem Yahudi hem de Hristiyan asıllı olduğunu söyleyenlerin yanında, Arap asıllı olduğu görüşünde olanlar bile vardır.(71) Öyle zannediyoruz ki, ilk iki hicrî asrı siyâsî, içtimâî ve kültürel yönden dikkatli bir şekilde araştırmaksızın, bu konuda sağlam neticelere ulaşmak biraz zordur.

d. Ali b. Ebî Tâlib'in İmâmeti Meselesi

Görülmektedir ki, Şiîliğin mihverini Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti meselesi teşkil etmektedir.(72) Biz bu meseleyi iki kısımda ele almakta fayda görüyoruz. Önce Şiîlik açısından Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti meselesini teorik olarak ortaya

---

rihçeleriyle ilgili bilgiler çok az olduğu gibi, bunlara ne ölçüde güvenilebileceği de tartışma konusudur. Çünkü bu eserlerden en erkenleri hicrî üçüncü asrın sonlarında kaleme alınmıştır. Öte yandan Şiî müelliflerin, Şîa'yı Hz. Peygamber'in sağlığından başlatmak temâyülünde oldukları da bilinen bir husustur. Bk. Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 2 vd; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makâlât ve'l-Fırak,** s. 2 vd.; ayr bk. Nâşî el-Ekber Usûlu'l-Nihal, s, 10 vd. Öte yandan İbn Nedim (el-Fihrst, nşr. **Mektebetu'l-Hayyât,** Beyrut 1969), şîa'nın Cemel'de ortaya çıktığını söylerken Şiî alim el-Berkî de yine Hz. Peygamber'in sağlığından başladığını söyler, bk. **er-Ricâl,** Tahran 1383, s. 1.

(70) Dozy, şiîliğin İran asıllı olduğunu iddia edenlerin başında gelmektedir. Bk. **Tarihi İslâmiyet,** çev. Abdullah Cevdet, Mısır 1908, s. 281.

(71) Bu konuda özel mâlumât için bk. İrfan Abdulhamid, **Dırâsât fi'l-Fırakı'l-İslâmiyye,** s. 23-33.

(72) Goldziher, **el-Akîde ve'ş-Şerîa,** s. 181; W. Ivanov, "İmam", İslâm Ansiklopedisi, c. V/2, s. 911-2. İbn Haldun, **Mukaddime,** Beyrut 1978, 196-7.

koyduktan sonra; ikinci olarak Hz. Osman ve Hz. Ali dönemindeki bazı hâdiseleri inceleyerek, bu olaylarla Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti meselesi arasında herhangi bir irtibatın olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

1. Şîa'ya Göre Ali b. Ebî Tâlib'in İmâmeti Meselesi

Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, kızı Fâtımâ'nın kocasıdır. Küçük yaştan itibaren Hz. Peygamber'in yanında onun terbiyesinde büyümüştür. Hz. Osman'ın ölümünden sonra, IV. Râşid halîfe olarak Müslümanların başına geçmiştir. Ancak daha önce de temas ettiğimiz gibi, Şiî kaynak eserlerde, onun bizzat Hz. Peygamber'in tâyiniyle halîfe olduğu; hatta onun imâmetinin Allah ve Resûlü tarafından farz kılındığı; imâmetin ilelebet onun soyundan dışarı çıkmayacağı belirtilmektedir.[(73)] Günümüz Şiîleri de aynı kanaatı taşımaktadır.[(74)]

Şîa'nın önde gelen muhaddislerinden birisi olan el-Kuleynî (328/939), **"Bu gün size dininizi tamamladım; size nimetlerimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı beğendim"**[(75)] âyetinin Vedâ Haccı esnâsında nâzil olduğunu; dinin kemâle ermesinin "imâmet işiyle yani Ali b. Ebî Tâlib'in imam tayin edilmesiyle gerçekleştiğini bildirir.[(76)] Aynı şekilde diğer Şiî müellifler de, imâmeti usûl-u dîn içinde mütâlea ederler; başka bir ifâdeyle onu Tevhid, Nü-

(73) Şeyh Mufid, **Evâilu'l-Makâlât**, 33 vd.; krş. İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Risâletu'l-İtikadâti'l-İmâmiyye**, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 104 vd.; Kuleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfî**, Tahran 1388, c. I., s. 286 vd.

(74) Muhammed Huseyin Âl Kâşifu'l-Gıta, **Aslû'ş-Şîa ve Usûluhâ**, Beyrut 1977, s. 65 vd.: Seyyed Hossein Nasr, **Ideals And Realities Of Islam**, London 1966, s. 149 vd. Abdulhuseyin Şerefu'd-Dîn el-Musevî, **el-Murâcaât**, Tahran trz. s. 8 vd.; Muhammed Husayn Tabatabâî, **Shi'ite Islam**, İng. Çev. Seyyed Hossein Nasr, London 1975, s. 173 vd.; Muhammed Husayn Tabatabâî, **A Shi'ite Anthology**, ing çev. William C. Chittick, London, 1980, s. 23 vd.

(75) Mâide: 5/3.

(76) Kuleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, c. I., 199.

büvvet, adâlet ve Mead seviyesinde inanılması mutlak gerekli unsurlar arasında sayarlar.(77)

İmâmet meselesi inanç esasları arasında mütaleâ edilince konu, dönüp dolaşıp vasîlik meselesine gelmektedir. Şîa'ya göre, her peygamberin bir vasîsi vardır; Ali b.Ebî tâlib de Hz. Muhammed'in vasîsidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sebebi ne olursa olsun, Ali b. Ebî Tâlib'e gerek sağlığında gerekse vefâtından sonra vasî denmektedir.(78) Ancak ona atfedilen bu sıfatın, Muhtar es-Sakafî'nin kendisini "Vasî oğlu mehdî Muhammed b. el-Hanefiyye"nin gönderdiğini ileri sürerek faaliyete başladığı 64/683 yıllarında bile, herhangi bir siyâsî anlam taşıdığını söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim İbn ebî'l-Hadîd (655/1257) de, "vasîlik"ten kastın, Ali'nin Resûlullah'ın vasîsi olduğu; ancak bunun hilâfet için bir nass anlamı taşımadığını belirtir.(79)

Öte yandan hemen bütün Şiî kaynaklarda, Ali b.Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber tarafından Gadir Hum(80)'da halîfe tâyin edildiği ileri sürülmektedir. Olay Şiî eserlerde özetle şöyle yer alır: Hz. Peygamber Vedâ Haccı'ndan dönerken yolda Mâide suresinin "**Ey Peygamber! Rabbinden sana indireleni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini**

---

(77) Msl. bk. Tûsî, **Risâle-i İmâmet**, Tahran 1355, s. 14; Kummî, şöyle der: İmamlar, Allah'ın kendilerine itâat etmeyi emrettiği ulû'l-emr olan kimselerdir". **Risâle-i İtikadâti'l-İmâmiyye**, 109; ayr bk.: Avni İlhan, Amidî'de **İmâmet Nazariyesi** (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1982, s. 54 vd.

(78) Görebildiğimiz kadarıyla, gerek Ali'nin yanında yer alanlar, gerekse muhâlifleri, zaman zaman onun "vasî" sıfatını kullanırlar. Bk. Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, Bağdad 1977, s. 40-50; Nasr b. Muzâhım, Vakatu's-Sıffîn, thk. Abdusselâm Harun, Kahire 1382, s. 18, 23, 119, 137, 365, 381, 417; Zubeyr b. Bekkâr, **Ahbâru'l-Muvaffakiyyât**, thk. M.S.el-Ânî, Bağdad 1982, s. 575, 593, 598; Yakubî, **Tarih**, c. II, 128; el-Muberred, **el-Kâmil**, Mısır 1355, c. II., s. 130, 149.

(79) İbn Ebî'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-Belâğa**, Beyrut trz. c. I. s. 69 vd.

(80) Gadir Hum, Mekke ile Medine arasında, Cuhfe yakınlarında bir yerdir.

yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur" âyeti[81] nâzil olur. Bu âyet nâzil olduğunda hacc kâfilesi, Mekke ile Medîne arasında Cuhfe yakınlarındaki Gadir Hum denilen bir yere gelmiştir. Burası yolların ayrım noktasıdır; üstelik de konaklamak için ağaç, su gibi şeyler de yoktur. Hz. Peygamber, ashâbını toplayarak kızgın güneş altında onlara hitâbeder; bu arada Ali b.Ebî Tâlib'in elini tutarak "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" diyerek Ali'nin velâyetini ilân etmiş olur.[82] Kuleynî Maide sûresinin 67. âyetinin nüzul sebebi olarak aynı sûrenin **"sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden mü'minlerdir"**[83] âyetiyle Ali'nin velâyeti bildirilmesine rağmen, Hz. Peygamber'in "ümmet Ali'nin velâyetini kabul etmez de dinden çıkar" endişesiyle, gizlemiş olması olduğunu zikreder[84] ki, kanaatımıza göre, bu Hz. Peygambere açık bir iftirâdır.

Gadir Hum hâdisesiyle ilgili olarak hayli mâlumât vardır ve pek çok şey söylenmiştir. Biz sâdece araştırmamız neticesinde ulaştığımız kanaatı belirtmekle yetinmek istiyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Gadir Hum meselesinin aslı şöyledir: Hz. Ali Vedâ Haccı'na Yemen bölgesinden gelmiştir. Yolda yanındakilerle bazı anlaşmazlıklar çıkmış,

---

(81) Mâide: 5/67.

(82) Kuleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, c. I., s. 289. Bu meseleyle ilgili olarak bk. Câhız, **Osmâniyye**, 134, 176; Yâ'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 112; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mısır trz. c. V, s. 208-214; M. Cevad el-Muğnıyye, **eş-Şîa ve't-Teşeyyu'**, Beyrut trz. s. 15; Abdulhuseyin Ahmed el-Eminî, **el-Ğadîr fi'l-Kitâb ve's-Sunne ve'l-Edeb**, Tahran 1974, c. I., s. 9 vd.; A. Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhebleri ve Şîîlik**, İstanbul, 1979, s. 40 vd.; Cemal Sofuoğlu, **Şîa'nın Hadis Anlayışı**, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1977; E. Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepler**, 119; Goldziher, Muslim Studies, c. II. s. 113. C. Sofuoğlu, **"Ğadir-i Hum"**, A.Ü.İ.F.D. XXVI, Ankara 1983, s. 462 vd.; Avni İlhan, **el-Âmidi'de İmâmet Nazariyesi**, 25-26 Yaşar Kutluay, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Ankara 1965, 24-25.

(83) Mâide: 5/55.

(84) Kuleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfî**, c. I., s. 289.

onlar da durumu Hz. Peygamber'e intikal ettirmişlerdir. Hz. Peygamber de hac dönüşü, fırsattan istifâde, Gadir Hum denilen yerde bu itirazları cevaplandırmış; bir anlamda Ali'nin iyi niyetli olduğunu, ondan şikâyet etmemeleri gerektiğini belirtmiştir.(85) Aslında bu kadar açık seçik olan bir hadisenin, ciltler dolusu kitaplara konu olacak kadar abartılmasının sebebini anlamak biraz zordur.

Hadise esnâsında Hz. Peygamber'in "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" dediği doğru olsa bile(86), bunun hilâfet şeklinde anlaşıldığını ileri sürebilmek hemen hemen hiç mümkün değildir; çünkü böyle anlaşılmış olsaydı, en azından sakîfe toplantısında veya daha sonraki siyâsî hâdiselerle birlikte bu hususun gündeme gelmiş olması gerekirdi.(87) Nitekim Ali b. Ebî Tâlib'in torunlarından Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib de, Hz. Peygamber'in "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" sözüyle, emirlik ve hilâfeti kastetmiş olsaydı, namaz, zekat oruç ve haccla ilgili hükümleri açıkça belirttiği gibi bunu da belirtir ve "Ey insanlar, bu benden sonra sizin halîfenizdir" derdi, diyerek, bunun hilâfetle hiçbir alâkasının mevcut olmadığını ifâde etmiştir.(88)

Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in Tebük gazvesine giderken Ali b. Ebî Tâlib için söylediği "Hârun Mûsâ'ya göre ne durumdaysa, sen de bana göre öylesin, bu yetmez mi" şeklindeki bir rivâyet de,(89) Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti için

---

(85) İbn Hişâm, **es-Sîretu'n-Nebeviyye,** Kahire trz, c. IV., s. 274.
(86) Hadis hakkında bir değerlendirme için bk. Cemal Sofuoğlu, "**Ğadir-i Hum Meselesi**", A.Ü.İ.F.D. c. XXVI, s. 461 vd.; Avni İlhan, **el-Âmidî'de İmâmet Nazariyesi,** s. 61.
(87) Krş. Nesefi, **Tabsıratu'l-Edille,** Raşit Efendi Ktb. No: 496, v. 206 a-b.
(88) İbn Sa'd, c. V. s. 320.
(89) İbn Sa'd, c. III., s. 23 vd.; İbn Habîb, **el-Muhabber,** s. 125-6; Câhız, **Osmâniyye,** 134, 143, 153-7; 160.

delil gösterilmektedir.(90) Biz bu hadisin sahih olup olmadığını bir kenara bırakarak olayın mâhiyeti üzerinde biraz durmak istiyoruz. Her şeyden önce, Hz. peygamber'in, Tebük seferi esnâsında Medîne'de yerine bıraktığı kimse, bir rivâyete göre İbn Ummu Mektûm,(91) başkasına göre de Muhammed b. Mesleme'dir(92). Hz. Ali sadece Hz. Peygamber'in ailesiyle ilgilenmek üzere bırakılmıştır. Nitekim kendisi de "Beni kadınların ve çocukların başına mı bıraktın" diyerek bu hususu dile getirir.(93) Ayrıca Ali'nin Hz. Peygamber'in vekili olarak kaldığını farzetsek bile, İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi, pek çok kimse bu görevi ifa ettikleri için, bu meselenin hilâfetle alâkası olduğunu söylemek biraz zordur.(94)

Bu hadiseyle alâkalı olarak şöyle düşünmek de mümkündür: Harun'un Mûsâ Peygamber'in sağlığında, onun yerine görev yaptığı bilinmektedir. Bu sebepten, Hz. Peygamber'in yapacağı böyle bir benzetme, onun vefâtından sonra Ali'nin halef olması gibi bir neticeyi doğurmasa gerektir. Bu mesele eğer Hz. Peygamber'in sağlığında hilâfetle alâkalı görülseydi, başta Sakîfe olmak üzere pek çok yerde karşımıza çıkması gerekirdi.(95)

Özet halinde sunmaya çalıştığımız bu bilgilerden de an-

---

(90) Bk. Tabersî, **el-İhticâc**, Necef 1966, c. I., s. 163; İbn Abd Rabbih, bu hâdiseden sonra Ali'ye Vasî denildiğini kaydeder, **el-Ikdu'l-Ferîd**, nşr. Ahmed Emin, **Ahmed ez-Zeyn**, İbrâhim el-Enbârî, Kahire, 1956, c. IV. s. 311.

(91) Belâzurî, **Ensâb**, thk. M. Hamidullah c. I., s. 368.

(92) İbn Sâ'd, c. II., s. 165

(93) İbn Sa'd, c. III., s. 24.

(94) İbn Teymiyye, **Mihhâcu's-Sunne**, c. II., s. 223-4.

(95) Krş. Nesefî, **Tabsıratu'l-Edille**, v. 261 a-b. Hz. Ali'nin imâmetiyle ilgili olarak bu zikrettiklerimizden başka, Sakaleyn hadisi olarak bilinen "Size iki ağır emânet bırakıyorum, onlara sımsıkı sarıldıkça hiçbir zaman sapıtmazsınız: Allah'ın Kitâb'ı ve Ehl-i Beyt'îm", şeklindeki hadis de zikredilmektedir. (Bu hadis hakkında bk. C. Sofuoğlu,

laşılmaktadır ki, Şiîliğin mihverini Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti meselesi, teşkil etmektedir. Ancak, bunlar ve benzeri rivâyetlerin, onun Hz. Peygamber tarafından nass ve tâyinle hilafet makamına getirildiğine dair delil olmayacaklarını teorik olarak söylemek mümkün ise de, fikirlerle hâdiselerin irtibatını esas alarak, mevcut siyâsî olayların seyri içinde Ali b. Ebî Talib'in durumu ve imametinin mâhiyetini tespit ettiğimizde, bu tür faraziyeler kendiliğinden önemini kaybedecektir. Eğer Hz. Peygamber Ali b. Ebî Tâlib'i halife tayin etmiş ise, mevcut olaylarda, böylesine siyâsî-içtimâî hayatı doğrudan ilgilendiren bir konunun tezâhürlerinin görülmemesi elbette düşünülemez.

2. Hz. Osman ve Hz. Ali Dönemindeki Bazı Siyâsî Olaylar ve Ali-Muâviye Mücâdelesi

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip gelişen olaylara üç ana faktörün yön verdiğini görmekteyiz: Cahiliyye döneminde Arap siyasî hayatının çekirdeği durumundaki kabîlecilik anlayışı[96]; kökleşme mücadelesini sürdüren Kur'an'ın takdim ettiği dinî-siyasî anlayış ve bunlara paralel olarak devamlı yenilenen ictimaî yapı. Bu üç temel faktör Sakîfe hadisesinde olduğu gibi, çalıştığımız zaman dilimini oluşturan Emevîler devrindeki bütün olaylarda içiçe etkisini göstermiştir.

Hilâfet, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Kureyş kabilesinin eline geçmiştir. Belki de en azından ısrarla hilâfete ortaklık teklifinde bulunan Ensâr'ın etkisiyle, Kureyşlilerin

---

"**Ğadir-i Hum Meselesi**", A.Ü.İ.F.D. c. XXVI, s. 468-470). Ayrıca Kuleynî, bu konuda pekçok ayetle birlikte, kendine göre delil olan bir hayli söz de nakletmektedir. Bk. Kuleynî, **el-Usûl Mine'l-Kâfî**, c. I. s. 292 vd.

(96) Araplardaki kabilecilik hk. bk.: Mücteba Uğur, **Hicrî Birinci Asırda İsâm Toplumu**, İstanbul 1980, s. 5.

Hz. Osman dönemindeki fitne hadisesine kadar, zahiren bütünlük içinde olduklarını görüyoruz.[97] Daha sonra gelişen olayları iyi değerlendirebilmek için, Kureyş'in içinde bulunduğu bu durumun biraz daha yakından değerlendirilmesi gerekmektedir.

Hz. Ebû Bekir'e bey'at esnasında, Umeyye Oğullarından, çoğunluğu yeni müslüman olduğu için, daha farklı bir davranış beklenemezdi. Buna rağmen Ebû Süfyan'ın Hz. Ali'yi tahrike çalıştığı bilinen bir husustur.[98] Haşim Oğulları'na gelince, bunlar Hz. Peygamber'in içlerinden çıkması hasebiyle, gerek Umeyye Oğulları'na gerekse diğer müslümanlara karşı daha nüfuzlu bir mevkie gelmişlerdi. Bu sebepten hilâfetin kendi hakları olduğuna inanıyorlardı. İbn Abbas'ın Hz. Ömer'le konuşurken dile getirdiği "Eğer Kureyş Allah'ın (peygamberini) seçtiği yerden (kendi halifesini) seçmiş olsaydı en doğru olanı yapmış olurdu[99] şeklindeki ifadelerini Hâşim Oğullarının bu konudaki umûmî görüşleri olarak kabul etmekte bir beis yok zannediyoruz.[100] Hz. Ömer'in İbn Abbas'a verdiği cevap, Kureyş'in, Hâşim Oğullarına bakış açısını aksettirmesi bakımından fevkalade

---

(97) Krş.: M. S. Hatiboğlu, **"Hilâfetin Kureyşliliği"**, A.Ü.İ.F.D. c. XXIII, ankara 1978, s. 124 vd. Oğlu Ebû Bekir'in halife olduğunu duyan Ebû Kuhâfe'nin "Buna Abd-î Menâf Oğulları razı oldular mı" diye hayret etmesi (**İbn Abd Rabbih, el-Ikdu'l-Ferîd**, c. IV., s. 256-7). Ebû Süfyan'ın Hz. Ali'yi tahrike çalışması "Belâzurî, **Ensâb**, c. I., s. 588), Ebû Bekir'e bey'at sonrası Kureyş'in birliğinin mahiyetini gösteren hususlardır.

(98) Belâzurî, **Ensâb**, c. I., s. 588; Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 91; Makrızî, **en-Nizâ' ve't-Tehâsum**, s. 18-19; Ağânî, c. VI., s. 96.

(99) Taberî, c. IV., s. 223. Haşim Oğulları'nın hilâfet konusundaki tavırları için ayr. bk.: Taberî, c. IV., s. 230; **Ahbâru Abbâs**, s. 49. 51; İbn Kuteybe, **Uyûnu'l-Ahbâr**, c. I., s. 5-6; E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 35.

(100) Hz. Ali'nin ifadeleri de bu düşünceyi te'yid eder mahiyettedir. Bk. Taberî, c. IV., s. 236; ayr. bk.: **Ali'nin Muâviye'ye Yazdığı Mektuplar**, İbn A'sâm, **Futûh**, c. II., s. 474-5; Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 91.

önemlidir. O şöyle demektedir: **"Kureyş, hilâfet ve nübüvvetin sizde birleşmesini istemiyor"**(101)

Olayların akışına ve kabileciliği sanat haline getirmiş Arap toplumunun yapısına uygun düşen Hz. Ömer'in bu tesbiti Mezhepler Tarihi açısından şu iki önemli noktaya ışık tutmaktadır: 1. Hz. Ebû Bekir halife seçilirken, söz konusu olan Haşim Oğullarının hilâfet iddialarıdır. Hz. Ali'nin adaylığı meselesi ise, onların bir iç meselesidir.(102) 2. Kureyşliler hilâfetin Hâşim Oğullarına geçtiği takdirde, bir daha onlardan çıkmayacağı endişesini fiilen taşımaktadırlar(103). İslam öncesi Emevî Haşimî çekişmesini göz önüne alırsak Ebû Bekir ve Ömer'in tatbikatlarıyla İslâmî bir çerçeveye oturtulmaya çalışılan bu kabilevî denge politikasının önemini daha iyi kavrayabiliriz. Öyle zannediyoruz ki, hem Osman dönemindeki fitne hadisesi, hem de onu müteakip ortaya çıkan Ali-Muâviye mücadelesi Kureyş'in bahsettiğimiz iç dengeyi kaybetmesiyle izah bulabilir. Ali b.Ebî Talib'in dışında Haşim Oğulları'nın kısa bir süre sonra Ebû Bekir'e bey'at etmeleri de(104), onların, çoğunluğun kendilerine hangi gözle baktıklarının farkında olduğunu gösterdiği gibi, yukarıdaki tesbiti de te'yit eder mahiyettedir.

---

(101) Taberî, c. IV., s. 222-3; krş.: Ağânî, c. IX., s. 139; İbn Abdi Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, c. IV., s. 280.

(102) Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Sakîfe hadisesinde Ali'nin adaylığından bahsedildiğini, sadece Ya'kûbî nakletmektedir. (Tarih, c. II. s. 123) Ancak, bu rivâyetin olayların akışına uygun olduğunu söylemek biraz zordur. Bk.: E.R.Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 35-6.

(103) Hz. Ali de bu durumun farkındaydı. Bk.: Taberî, c. IV., s. 233; krş.: Ahmet Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiyâ**, c. I., s. 396; ayr. bk.: A. A. Sâlim, **Dirâsât fi't-Tarih**, II., s. 272; olayların akışından ilk müslümanların, Peygamber'in yakınlarına daha ulvî bir paye vererek onları hilâfet gibi muhataralı işlerden uzak tutmak istediklerini düşünmemek mümkündür. (krş.: Makrizî, **en-Nizâ' ve't-Tehâsum**, Leiden, 1888, s. 46). Ancak böyle olsa bile bunun da bahsettiğimiz denge politikasına ters düşmeyeceği ortadadır.

(104) Bk.: E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 39.

Hz. Ömer'in ölümünden sonra, teşkîl edilen şûrada Ali ile Osman'ın karşı karşıya kalmaları[105], tarihî kabilecilik çekişmesinin[106] bazı çevrelerde tekrar su yüzüne çıkmasına vesile teşkil etmiştir.[107] Osman'ın öldürülmesine yol açan fitne hadisesi[108], İslâmî değerlerin kökleşme mücadelesini sürdürdüğü genç İslâm toplumunda bu çekişmenin yeniden alevlenmesine ve ictimaî hayatta yer bulmasına imkân hazırlamıştır. Kanaatımıza göre, durumun böyle olmasının esas sebebi, Umeyye Oğulları'nın Hz. Peygamber za-

---

(105) Bk.: Taberî, c. IV., s. 237 vd.; Ya'kûbî, c. II., s. 162; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221.

(106) Bu konuda bk.: Makrizî, **en-Nizâ' ve't-Tehâsum**, s. 1, vd; M. Cemalüddin Sürûr, **Hayâtu's-Siyâsiyye, fi'd-Devleti'l-Arabiyye**, s. 54; Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, c. I., s. 367. Ayr. bk.: Mücteba Uğur, **Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu**, s. 5 vd.

(107) Krş. Abdulaziz Sâlim, **Tarih**, c. II., s. 283. Abbas'ın Ali'nin şûraya katılmamasını istemesi (Belâzurî, c. V., s. 23; Taberî, c. IV., s. 228; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, c. IV., s. 275); Ammâr'ın (Müslümanların ihtilafa düşmelerini istemiyorsan Ali'ye bey'at et" demesi ve Mikdâd b. el-Esved'in onu tasdiki (Taberî, c. IV., s. 232); Abdurrahman b. Rebîa'nın "Ali'ye bey'at edersen, duyarız ve isyan ederiz; Osman'a bey'at edersen duyarız ve itâat ederiz" şeklinde konuşması, (Belâzurî, c. V., s. 19; krş. Taberî, c. IV., s. 23); Ali'nin başlangıçtaki endişeleri (bk. Belâzurî, c. V., s. 19-20) Ali ile Osman'ın karşı karşıya kalmasıyla birlikte Emevî-Haşimî çekişmesinin tekrar canlandığının misalleri olarak telakki edilebilir. Bu arada Ali'yi destekleyenlerin onun hakkında hilâfetle ilgili olarak herhangi bir nassdan bahsetmediklerini belirtmekte fayda görüyoruz. Onların niçin Ali'yi destediklerine dair en güzel örnek, el-Mikdâd b. Amr'ın sözleridir. Bk.: Ya'kûbî, **Târih**, c. II., s. 163.

(108) Fitne hadisesi ve sebepleri hakkında geniş bilgi için bk.: Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, toplayan ve tasnif eden: Ahmed Ratib Armuşî, Beyrut 1972; Mahmud b. Yahya b. Ebi Bekir, **et-Temhîd ve'l-Beyân**, thk.: Mahmud Yusuf Zâyed, Beyrut 1964; Tâhâ Huseyin, **el-Fitnetu'l-Kubrâ**, c. I., Kahire trz.; Abdulaziz Sâlim, **Tarih**, c. II., s. 267 vd; E. R. Fığlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara 1983, s. 33 vd; Sabri Hizmetli, **"Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi"**, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1985, s. XXVII., s. 150 vd.

manında kaybettikleri eski nüfûzlarını tekrar elde edebilme hırsına düşmüş olmalarıdır.(109)

Umeyye Oğulları'nın büyük çoğunluğu yeni müslüman olmaları hasebiyle, İslâm'da bir kıdemleri olmamasına rağmen, Hz. Osman devrinde önemli mevkilere gelmeleri(110), bunun da ötesinde sokaklarda "Savulun yoldan" diyerek(111) müslümanlara üstten bakmaları, herkesi ve bilhassa Hâşim Oğullarını rahatsız ediyordu.(112) Onların, İslâmî anlayışa tamamen ters düşen, bu Kureyşliliği ön planda tutan tavırları - ki en azından fitne hadisesinin baş failleri olan Kûfelilerin ayaklanmalarında fevkalade etkili olmuştur(113)- toplumdaki değişik iki düşüncenin güçlenmesine yol açmıştır: Birincisi, Kureyşlilik nokta-i nazarından Hâşim Oğulları'nın da söz sahibi oldukları(114); ikincisi, Kureyş'in merkezî otoritesinin yıkılması gerektiği fikri. Nitekim bu ikincisi kitlelerin daha sonra Havâric adı altında bir araya gelmelerine yol açan önemli faktörlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.(115)

---

(109) Ebû Süfyan'ın sözleri, buna güzel bir misaldir. Bk.: Mes'ûdî, **Murûc**, c. II., s. 351-2; ayr bk.: Ağânî, c. VI., s. 96.

(110) Bk.: Welhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu**, çev.: Fikret Işıltan, Ankara 1962, s. 19. Hz. Osman'a yöneltilen en önemli tenkidlerden birisi, akrabalarını önemli mevkilere getirmeleri hususudur. Bk.: İbn Ebî Bekir, et-Temhîd, ve'l-Beyân, s. 188, 189; Ebu Bekir b. Arabî, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire 1387; s. 80 vd. Ayr. Bk. E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 52; **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, s. 52; Yaşar Kutluay, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Ankara 1965, s. 32.

(111) Ahmed Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiya**, c. I., s. 465; Neşet Çağatay, İbrahim A. Çubukçu, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara 1985; s. 8.

(112) Krş.: Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu**, s. 20.

(113) Kûfe valisi Saîd b. el-As'ın "Kûfe Kureyş'in çiftliğidir" şeklindeki sözlerinin büyük tepkilere yol açtığı ortadadır. Bk.: İbn Sa'd, **Tabakatü'l-Kubrâ**, Beyrut trz. s. V., 32-3; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 40; Ağânî, c. XI., s. 28; İbn A'sâm, **Futûh**, c. II., s. 171; Taberî, c. IV., s. 323.

(114) Krş.: A. Cevdet Paşa, **Kısas**, c. II., s. 465.

(115) Bu hususla ilgili olarak bk.: E. Ruhi Fığlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve görüşleri**, s. 56.

Hucr b.Adiyy hareketinin başlangıç noktasını, ileride göreceğimiz gibi, Kûfe valisi Muğiyre b. Şube'nin emriyle(116) başlattığı "Ali'ye sövme ve taraftarlarını kötüleme, Osman'ı ve taraftarlarını övme" kampanyası(117) teşkil etmektedir. Bu sebepten gerek Hucr b. Adiyy hareketinin, gerekse daha sonraki hareketlerin iyi anlaşılabilmesi için, Ali-Muâviye mücadelesine zemin hazırlayan, hakikaten çok boyutlu Fitne hadisesinin konumuzla alâkalı gördüğümüz bazı yönlerine, fikirlerle hâdiselerin irtibatını esas alarak kısaca temas etmekte fayda görüyoruz. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle neticelenen olaylar zincirinin başlamasında, Osman'ın valilerinin icrâatı fevkalade etkili olmuştur. Nitekim şikayetlerin artması üzerine, 34/654 yılında valilerini olayları müzakere etmek için Medine'ye çağıran Osman, "Benden valilerimi azletmemi istiyorlar" diyerek,(118) bu hususu açıkça belirtir. Bu toplantıya katılan Kûfe valisi, Saîd b. el-As'ın Kûfe'ye sokulmaması da, doğrudan bu valinin Kûfelilerce istenmeyişiyle alâkalıdır.(119) Diğer taraftan valilere yönelik tenkidler, Medine'ye gelen ehl-i emsarın Osman'a yönelttiği önemli suçlamalardan birisidir; Osman da istedikleri valileri azledebileceğini, istediklerini yerinde bırakabileceğini belirtir.(120) Valilerin ic-

---

(116) Taberî, c. V., s. 253-4; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Tarih**, c. III., s. 234.

(117) Taberî, c. V., s. 254; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 234.

(118) Taberî, c. IV., s. 333; Seyf'in rivayetindeki Hz: Osman'ın topladığı valileri sorguya çekmesi şikayetlerin valilerden kaynaklandığını gösteren delillerden bir tanesidir. Bk.: Taberî, c. IV., s. 342; İbn Ebî Bekir, **et-Temhîd ve'l-Beyân**, s. 92.

(119) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 44.

(120) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 63. Ebû Mıhnef'in rivayetide açık seçik ortada olan bu husus, Seyf'in Hz. Osman'a yöneltilen suçlamaları naklettiği rivayetlerde yer almamakla beraber (bk: Taberî, c. IV. s. 346 vd.; Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, s. 54 vd.), Ca'fer b. Abdullah, Ya'kub b. İbrahim gibi râvilerden gelen rivâyetlerle (bk.: Taberî, c. IV., s. 370, 372) teyid edilmektedir. (Ayr. bk.: Muhammed b. Ömer'in rivayeti, **Taberî**, c. IV., s. 377-8).

raatından ilk müracaat mercii olarak doğrudan Hz. Osman mes'ul tutulmuştur.[121]

2. Gelişen olaylar neticesinde Hz. Osman, baştan beri kendisine bey'at eden ve kendisini destekleyen Medineli müslümanların desteğini büyük ölçüde yitirmiştir. 34/654 yılındaki valiler toplantısında Muâviye'nin kendisini Şam'a davet etmesi,[122] bu durumun daha o zamanlar hissedilmeye başlandığını göstermektedir. Vakıdînin naklettiği Medineli müslümanların "emsâr"ı cihad için Medine'ye davet etmeleri hususu[123] Ca'fer b. Muhammed'in rivayetiyle te'yid edilmesine rağmen[124] bazı rivayetlerde mektuplaşma hadiselerinin, müslümanları birbirine düşürmek için başkalarının ağzından yazılarak gerçekleştiği şeklinde malumatın gelmesi[125]; Hz. Ali, Aişe gibi ileri gelen müslümanların mektup yazmadıklarının belirtilmesi[126] hasebiyle ihtiyatla karşılanabilirse de, kanaatımıza göre, Medineli müslümanların en azından Osman'ın icraatından hoşnut olmadıklarını açıkça ortaya koymaktadır.[127] Öyle

(121) Muhasara esnasında Sa'saa b. Suhan'ın Osman'a Kûfelilerin sürgün edilmiş olduklarını hatırlatması buna güzel bir misaldir. Bk.: Halife b. Hayyât, **Tarih**, c. I., s. 185.

(122) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 44; **Taberî**, c. IV., s. 345; Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, s. 53; İbn Ebî Bekir, **et-Temhîd ve'l-Beyân**, s. 95; ayr. bk.: Ömer b. Şebbe, **Tarihu'l-Medîne**, c. III., s. 1096-1097.

(123) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 60; Taberî, c. IV., s. 336 vd.; İbn Arabî, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, s. 59-60; İbn Ebî Bekir, **et-Temhîd ve'l-Beyân**, s. 54.

(124) Taberî, c. IV., s. 367.

(125) Krş.: S. Hizmetli, **Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi**, A.Ü.İ.F.D. c. XXVII., s. 155, 160.

(126) Halife b. Hayyât, **Tarih**, c. I., s. 192; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd** c. III., s. 83; ayr. bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 103. Bu konuda Hz. Aişe'ye yöneltilen ithamlar ve bunların reddi hk. bk.: Saîd el-Efgânî, **Aişe ve's-Siyâse**, Kahire 1957, s. 53 vd.,

(127) Bu meyanda zikredilebilecek en çarpıcı örnek, Vakıdî'nin naklettiği rivâyetteki Abdurrahman b. Avf'ın tavrıdır. (Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V.,s.57). Medinelilerin umumî tavırları hakkında bk.: Welhausen, **İslâm'ın en Eski Tarihine Giriş**, çv. Fikret Işıltan, Ank. 1960, s. 117 vd.

zannediyoruz ki, Osman'ın isyancılarla savaşılmasını istememesi de(128), her ne kadar onun bilinen yumuşak huyluluğu ve din anlayışıyla alakalı ise de, Medine'deki müslümanların desteğini kaybettiğinin farkında olduğuyla da alâkalı olabilir.(129) Eğer Medineli müslümanlar isteseydiler sayıları bir kaç yüzü aşmayan asilerle pekala başedebilirlerdi;(130) onlar, "şu iş bir an önce başkaları tarafından bitirilsin de şu adamdan kurtulalım dercesine"(131) beklemeyi tercih etmişlerdi.

3. Fitne hadisesi, Medine'de Umeyye Oğulları'nın hakimiyetinden rahatsız olanların(132), Kûfe'de Kureyş'in merkezî otoritesini tanımak istemeyenlerin(133) Mısır'da ise, İbn

---

(128) Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 72 vd.

(129) S. Hizmetli, Hz. Osman'ın Kendisine karşı isyan edenlere savaşmaya ve onları reddetmeye muktedir olduğu halde kendisini müdafaaa etmek yolunda bir kimsenin kanının akmasını istemediği, Peygamber şehri Medine'yi terketmeye razı olmadığı, gördüğü rüya sebebiyle ölümü beklediğini belirtir. (Bk.: **Tarihî rivâyetlere Göre...**, A.Ü.İ.F.D. c. XXVII., s. 159). ancak bu hususla ilgili olarak Hz. Osman'ın "Ya Rabb! Bana inanan kulların savaş açtı." diye serzenişte bulunması (İbn Sa'd, c. III., s. 82), Zeyd b. Sâbit'in muhasara edilen Osman'ı kurtarma çağrısının reddedilmesi (Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 78, 90), gibi hususları da göz önünde tutmanın gerekli olduğu söylenebilir.

(130) Krş.: Welhausen, **İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş**, s. 117.

(131) Sabri Hizmetli, **Tarihî Rivâyetlere göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi**, A.Ü.İ.F.D. c. 27., s. 175.

(132) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 26; krş: Welhausen, **İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş**, s. 112. Muâviye'nin ölümünden sonra Umeyye Oğulları'nın Medine'den çıkarılmaları (bk.: Taberî, c. V., s. 282-285), Medine'de Umeyye Oğulları'na karşı duyulan infiâlin halâ devam ettiğinin bir tezahürü olarak telakki edilebilir.

(133) Kûfe valisi Saîd b. el-As'ın "Kûfe Kureyş'in çiftliğidir" sözüne gösterilen tepki bunun en güzel misali olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bk.: İbn Sa'd, c. V., s. 32-3; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 40; Taberî, c. IV., s. 323) Seyf'in rivâyetinde Muâviye ile yapılan bir tartışmada bu hususun özellikle belirtilmiş olması dikkat çekicidir. Bk. Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, s. 37; Taberî, c. IV., s. 319.

Ebî Serh'in icraatından hoşlanmayanların,[134] tabir doğru ise "ortaklaşa" gerçekleştirdikleri, yer yer dinî duygularla beslenmiş[135] oldukça karmaşık bir hadisedir.

Hz. Ali, fitne hadisesinin seyri esnasında, dinî, siyasî ve ictimaî mevkiinden dolayı alternatif aday olarak gündeme gelmiştir.[136] Buna rağmen, Ali'nin hilâfeti fikrinin olayların hiç bir safhasında muharrik unsur olduğu görülmemektedir. Dolayısıyla İbn Sebe'ye atfedilen, "Her peygamber'in bir vasisi vardır. Ali de Muhammed'in vasisidir."[137] şeklinde ifade bulan vesâyet fikrinin bu zaman dilimi içinde herhangi bir irtibatı olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Olayda faal olanların hemen hepsi, başlangıçta Hz. Osman'a bey'at etmiş, onun hilâfetini kabul etmiş kimselerdir. Muhasara esnasında da Osman'a yöneltilen suçlamaların hemen tamamı icrâatla alâkalı hususlardır.[138] Onun haksız yere halife olduğu şeklinde herhangi bir itiraza rastlanılmamaktadır. Seyf'in rivayetlerinde bile, gerek olayların seyri ile, gerekse Osman'a yönelik suçlamalarla ilgili olarak, Ali'nin hilâfeti söz konusu edilmemektedir. Sadece rivayetin başında ibn

---

(134) Bk. Taberî, c. IV., s. 291-2.

(135) Welhausen'ın "Bu his İslâm'ın o zaman bütün çıplaklığı ile tezahür eden dünyevîleştirilmesinden neş'et etmekte idi. (**İslâm'ın en Eski Tarihine Giriş**, s. 108) diyerek izah etmeye çalıştığı husus, harekette müessir olan dinî hislerin yalnız bir kısmı olsa gerektir. Ebû Zer el-Gıfârî'nin protestosu gibi. Bk.: İbn Şebbe, **Tarihu'l-Medîne**, c. III., s. 1034-5.

(136) Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Osman'ın hilâfetten indirilmesi ve Ali'ye bey'at meselesi, ilk defa Kûfeliler arasında konuşulmaya başlanmıştır. (Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 30). Ancak Seyf'in rivâyetlerinde Kûfelilerin İbn Zubeyr taraftarı oldukları ve onun halife olmasını, istedikleri belirtilmektedir. (Bk.: Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, s. 91; Taberî, s. IV., s. 432.

(137) Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, s. 48; Taberî, c. IV., s. 340.

(138) Bk. Seyf b. Ömer, aynı eser, s. 55-56; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 25 vd.; Taberî, c. IV., s. 346 vd.; Nesefî, **Tabsıratu'l-Edille** (Râşid Efendi Ktb. No: 496, v. 166 a-b; İbn Arabî, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, s. 61 vd.

Sebe' hakkında verilen malûmatlarda Osman'ın haksız yere halife olduğu şeklinde İbn Sebe'ye atfedilen bir ifade mevcuttur.(139)

Bu durumda, Sebeiyye tabirinin Fitne hadisesi esnasında kullanılmış olması ihtimaline rağmen muhteva itibariyle, Milel-Nihal kitaplarındaki Sebeiyye ile herhangi bir alâkasının olduğunu söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir. Başka bir deyişle, İbn Sebe'nin varlığı yokluğu bir yana,(140) Hz. Osman dönemindeki İbn Sebe ile alâkalı olduğu öne sürülen bazı bilgilere dayanarak teşeyyu'un başlangıcının da bu zaman diliminde olduğunu ileri sürmenin pek kolay olmadığı ortaya çıkmaktadır.

4. Fitne hadisesinde, mevcut ictimaî ve siyasî durum da fevkalâde etkili olmuştur; "Osman devri, Ömer devri değildir".(141) Hz. Osman'ın, kendisinin yaptıklarını Hz. Ömer yapsaydı, kimse ses çıkarmazdı, şeklindeki ifadeleri de(142) bu durumun tesbitinden ibarettir. Kanaatımıza göre, Watt'ın, şikayetlerin altında yatan önemli âmil olarak takdim ettiği" önceleri bedevî olanların hayat tarzlarındaki toplu değişiklik"(143) genel ictimaî bütünlük içinde ve yukarıda mad-

(139) Seyf b. Ömer, aynı eser, s. 48; Taberî, c. IV., s. 340.

(140) Murtaza el-Askerî, onun Seyf'in bir uydurması olduğunu ileri sürerken (bk.: **Abdullah b. Saba' Masalı**, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1974, s. 17 vd.) bazı araştırıcılar da onun Ammâr b. Yâsir olduğunu ispatlama gayreti içine girmektedirler. (Bk.: Ali el-Verdî, **Vuazu's-Salâtîn**, Bağdad 1954, s. 274-78; M. Kâmil eş-Şeybî, **es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Kâhire 1969, s. 41-49.) Kanaatımıza göre, bu konudaki en sağlıklı değerlendirme, E. R. Fığlalı tarafından ortaya konmuştur. Bk.: **"The Problem of 'Abd-Allah Ibn Saba'"**, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D. c.V., s. 279-290. Bu konuda, benzer bir yaklaşım için bk.: Tâhâ Huseyin, **el-Fitnetu'l-Kubrâ**, Kahire trz., c. II., s. 90.

(141) Sabri Hizmetli, **Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi**, A.Ü.İ.F.D. c. XXVII., s. 173.

(142) Taberî, c. IV., s. 251; ayr. bk.: S. 338.

(143) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev.: E. R. Fığlalı, s. 13.

deleştirmeye çalıştığımız hususlar gözönüne alınarak değerlendirildiği takdirde, olayların izahındaki gereken yerini alabilecektir.

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra, Medine'de Hz. Ali'ye bey'at edilmiş(144); ancak yine Medine'de ona bey'at etmekten kaçınanlar olduğu gibi(145), Şam'da da Muâviye bey'atı reddetmişti.(146) Muâviye'nin niçin Ali'ye bey'at etmediği meselesinden önce onun Ali'ye karşı ortaya koyduğu siyasî tavra bir göz atmakta fayda görüyoruz.

Ali b. Ebî Tâlib, Cemel savaşından sonra, Cerir b. Abdillah'ı bey'at etmesini sağlamak gayesiyle Muâviye'ye gönderir.(147) Nasr b. Muzâhım'ın naklettiği rivayetlerden, Cerîr'in kısa sayılamıyacak kadar Muâviye'nin yanında kaldığını anlıyoruz.(148) Avâne'den gelen rivâyete göre, Cerîr, Ali'nin yanına döndüğünde, Şam'daki mevcut durumu şu ifadelerle belirtir: "Onlar Osman'a ağlıyorlar ve şöyle diyorlar: "Onu Ali öldürdü(149)." Avâne'den gelen bu malûmatı Şamlıların umumi kanaatı olarak telakki etmek,

---

(144) Ömer b. Şebbe'nin Medainî'den ve Ebû Mıhnef'den naklettiği rivâyete göre, Osman öldürüldüğü gün Ali'ye bey'at edilmiştir. (Taberî, c. IV., s. 429): Medainî'den gelen başka bir rivayette, Ali, Ömer'in teşkil ettiği şuraya dikkat çekerek istişare edilmesini istemiştir. (Taberî, c. IV., s. 433). Seyf'e göre ise Asilerin tehdidi ile, Medinelilerin ısrarı üzerine Ali hilâfeti kabul etmiştir. (Bk.: Taberî, c. IV., s. 434).

(145) Bk.: Taberî, c. IV., s. 427-8; Bk. Abdulaziz Salim, **ed-Devletu'l-Arabiyye** c. II., s. 296.

(146) Bk. Seyf b. Ömer, **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, s. 100+2; Taberî, c. IV., s. 442+4; bu hususta ayr. bk.: H. Lammens **"Muâviye"**, İ.A. c. VIII. s. 439; E. R. Fığlalı, **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, s. 40.

(147) Bk. Taberî, c. IV., s. 461 vd.; Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 28 vd.

(148) Nasr b. Muzâhım, aynı eser, s. 28 vd.; ayr. bk.: Dîneverî, **Ahbâru't-Tıvâl**, Kahire 1960, s. 156 vd.

(149) Taberî, c. IV., s. 562; Seyf'in rivayetinde sadece Şamlıların Osman'ın kanlı gömleğinin ve Nâile'nin parmakları yanında ağladıkları nakledilir. Bk. Taberî, c. IV., s. 562; ayr. bk.: Ağanî, c. XV., s. 71.

kanaatımızca pek yanlış olmasa gerektir. Nitekim Muâviye'nin gözde adamlarından olan, Şurahbil'in Ali'yi Osman'ın katili olarak takdim ettiği nakledilmektedir.(150) Ebû Mıhnef'in bir rivâyetinde Şamlılardan birinin Ali hakkındaki şu sözleri de bu doğrultudadır: "Ben sizinle savaşmıyorum, çünkü bana bildirildiğine göre, sizin reisiniz namaz kılmamaktadır; sizler de kılmıyorsunuz. Sizinle savaşıyorum. Çünkü sizin reisiniz bizim halifemizi öldürmüştür".(151)

Öte yandan, Muâviye'nin, Osman'ı Ali'nin öldürdüğünü ileri sürerek, kitleleri tahrik etmeye çalıştığına dair haberler mevcuttur.(152) Fakat Vâkıdî'nin rivâyetine bakılırsa(153), Muâviye'nin, kendisinden ziyade başkaları tarafından Ali'ye karşı kışkırtıldığı da düşünülebilir.(154) Osman'ın ölüm haberini Muâviye'ye ulaştıran Haccâc b. Huzeyme'nin Osman'ın katilleri olarak Haşim Oğulları'nı göstermesi(155) Velid b. Ukbe'nin aynı şeyi dile getiren şiiri(156) de onun Ali'ye karşı tahrik edildiğinin bir ifadesidir.(157) Meselenin tarihî Emevî-Haşimî çekişmesi zeminine doğru kaydırıl-

---

(150) Bk. Nasr b. Muzâhım, **Vak'atus-Sıffîn**, s. 47; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 160.

(151) Taberî, c. V., s. 43. Bu rivayette geçen bir şiirde de "Ali İbn Affân'ı öldürdü" mısraı yer almaktadır. Bu konuda ayr. bk.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 159.

(152) Msl. bk.: Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 37, 44, 45, 46, 47, 127; **el-İmâme ve's-Siyâse** (İbn Kuteybe'ye nisbet edilir) Kahire 1967, c. I., s. 89; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 159.

(153) Taberî, c. IV., s. 560.

(154) Krş.: Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu**, s. 35.

(155) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 155; krş.: Zubeyr b. Bekkâr, **Ahbâru'l-Muvaffakıyyât**, nşr.: S. M. el-Anî, Bağdad 1972, s. 621; Nasr b. Muzâhım, aynı eser, s. 77.

(156) el-Muberred, el-Kâmil, Kahire, 1355, c. II, s. 33. Velid'in Muâviye'yi acele etmemekle suçlaması hk. bk.: Taberî, c. IV., s. 563-4.

(157) Amr b. el-As'ın da Muâviye'yi tahrik ettiğine dair bir hayli malumat vardır. Msl. bk.: Nasr b. Muzâhım, aynı eser, s. 34 vd.; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 158 vd.; Ya'kûbî, **Tarih**, s. 184 vd.

makta olduğu da hemen akla gelmektedir. Durum ne olursa olsun, siyasî iktidarı ele geçirmek isteyen Muâviye, Ali'ye bey'atı reddetmiş, hatta daha da ileri giderek onu Osman'ın kanında sorumlu tutmuş ve Şamlılara "Eğer Ali'ye bey'at ederseniz sizi buradan çıkartır[158]" diyerek kendi saflarını sıklaştırma yoluna gitmiştir. Üstelik Ali'ye yazdığı mektupta Osman'ın kâtillerinin kendisine teslimi şartıyla, bir şûrâ teşkil edilmesini de teklif etmiştir.[159]

Muâviye'nin gerekçesi ister" Osman'ın kanını talep perdesine bürüdüğü hilâfet arzusu"[160], ister ictihad farkı[161] olsun aşikâr olan onun temelde Ali b. Ebî Talib'in hilafetini kabul etmemesi, dolayısıyla kendisinin ve Umeyye Oğulları'nın iktidar olmasını istemesidir.[162] Muâviye Umeyye Oğulları'nın umumî tavrı olarak telakki edilebilecek bu kanaatını Kur'an'ın "... haksız yere öldürülenin velisine bir yetki tanımışızdır..."[163] âyetine dayanarak dinî bir çerçeveye oturtmak yolunu da düşünmüş[164], hattâ bu âyeti

(158) Dîneverî, **Ahbâr,** s. 159.

(159) el-Muberred, **el-Kâmil,** c. I., s. 191; Nsr. Muzâhım, bu mektubu zikretmeksizin Ali'nin buna verdiği cevabı nakleder. Bk.: **Vak'atu's-Sıffîn,** s. 57-58. Bu konuda ayr. bk.: **el-İmâme ve's-Siyâse,** c. I., s. 91.

(160) Bk.:E. R. Fığlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri,** s. 40; Yaşar Kutluay, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri,** s. 47.

(161) İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâ' ve'n-Nihal,** Beyrut 1975, c. IV., s. 160.

(162) Umeyye Oğulları'nın umumî tavrı ile ilgili olarak, İbn A'sâm'ın naklettiği bir rivayette şu hususlara dikkat çekilmektedir: Abdullah b. Budeyl şöyle demektedir: "Ey insanlar! Muâviye Ali'ye nasıl bey'at etsin! Ali, onun kardeşini, teyzesini ve atalarını Bedir'de öldürdü. Ben onların Ali'ye ebediyyen bey'at edeceklerini sanmıyorum." İbn A'sâm, **Futûh,** c. III., s. 447. Bu ifadelerin, gerçeği aksettirdiği hemen akla geliyorsa da, rivayetin tahkike muhtaç olduğunu belirtmek gerektiği kanaatındayız.

(163) İsrâ; 19/33.

(164) Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn,** s. 32, 81; **Ahbâru Abbas.**

delil alarak kendi hilâfetine destek arama yoluna bile gitmiştir.(165)

Muâviye'nin ortaya koyduğu bu politik tavra karşılık, Ali b. Ebî Tâlib de, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a bey'at edenlerin kendisine bey'at ettiklerini; hilâfet işinde ancak muhacir ve ensarın söz sahibi olduğunu belirterek Muâviye'yi itaat etmeye çağırıyor(166); onun Osman'ın katillerinin teslimi isteğine, "Sen kimsin Osman kim? Sen ancak Umeyye Oğulları'ndan birisin; Osman'ın çocukları bu işe senden daha lâyıktır" diyerek cevap veriyordu.(167) Aralarında geçen yazışmalarda Muâviye'nin "Hilâfet, kendilerine helâl olmayan 'tulekâ'(168)" dan olduğunu hatırlatmayı da ihmâl etmiyordu.(169)

Hz. Ali'nin, bütün iyi niyetli ısrarlarına rağmen, savaş havası teşekkül edince, yavaş yavaş sertleşmeye başladığını görüyoruz. Dîneverî'nin naklettiği bir haberde, eğer doğru ise, taraftarlarını savaşa teşvik için şöyle seslendiği nakledilmektedir: "Ey İnsanlar! Sünnet ve Kur'ân düşmanlarının üstüne yürüyünüz! Muhacir ve Ensarı katledenlerin üstüne yürüyün! Korkudan ve istemiyerek müslüman olan aşağılık insanların üzerine yürüyünüz..."(170) Ali b. Ebî

---

(165) **Ahbâru Abbâs**, s. 74. İbn Abbâs'ın Muâviye'nin bu görüşüne verdiği cevap şöyledir: "Bu adamın yani İbn Ömer'in babası da öldürülmüştü. O senden daha hayırlıdır ve hilâfete daha layıktır." **Ahbâru Abbas**, s. 74.

(166) Nasr b. Muzahım, aynı eser, s. 29; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 157; **el-İmâme ve's-Siyâse**, c. I., s. 84-5.

(167) Nasr b. Muzâhım, **aynı eser**, s. 58; **el-İmâme ve's-Siyâse**, c. I., s. 91-2.

(168) Tulekâ, "Ta-lu-ka" kökünden "serbest bırakılmışlar anlamındadır. Mekke'nin fethinden sonra, müslüman olanlar için bir lakap olarak kullanılmıştır.

(169) Nasr b. Muzâhım, **aynı eser**, s. 29; **el-İmâme ve's-Siyâse**, c. I., s. 85; ayr. bk.: Taberî, c. V., s. 8; İbn Ömer de Muâviye'ye "talîk" der. Bk.: Nasr b. Muzâhım, aynı eser, s. 63; **el-İmâme ve's-Siyâse**, c. I., s. 89.

(170) Dîneverî, Ahbâr, s. 164. Bu malumatı başka rivayetlerle tevsik etmek imkânı bulamamış olmamıza rağmen, Ebû Mıhnef'in bir rivayetinde başka bir maksatla söylenmiş bir ifadede aynı bakış açısı mevcuttur. Bk.: Taberî, c. V., s. 8; krş.: Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 150.

Tâlib'in taraftarları da bu savaşı, Umeyye Oğulları'na karşı yapılan ikinci savaş olarak telakki etmişlerdir.[171]

Ancak, her şeye rağmen Hz. Ali'nin Şamlılara lanet ettikleri için Hucr b. Adiyy ve Amr b. el-Hamık'ı kınadığı da bir gerçektir.[172]

Görüldüğü gibi, Ali-Muâviye mücadelesi başlangıçtaki Osman'ın kanının intikamı noktasını çok aşmış ve bir anlamda kabilecilik çekişmesi mecrasına dönmüştür.[173] Kanaatımıza göre, Muâviye Ali'nin ictimaî mevkiini ve İslâm'daki kıdemini bildiği için[174] meseleyi Ali-Muâviye mücadelesinden çok, Ali-Osman tartışması havasına sokma yoluna gitmiş ve bunda başarılı da olmuştur. Ömer b. Abdülaziz zamanına kadar aşağı yukarı 60 sene devam eden, minberden Ali'ye la'net okuma geleneği de[175] bu politikanın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Böylece, Muâviye, kendisini tartışmaların dışında tutmayı başarmıştır. Bu arada görebildiğimiz kadarıyla ilk defa politik sahneye Ebû Bekir ve Ömer'i de çekerek Ali'yi ilk iki halifeye ve özellikle Osman'a karşı olmakla suçlamıştır.[176] Diğer taraftan onun, zaman zaman varlığı hissedilen Şam-Kûfe daha doğru bir deyişle Suriye-Irak çekişmesini de araç olarak kullandığı söylenebilir.[177]

---

(171) İlk savaşta, Hz. Peygamber'in sağlığındaki durum kastedilmektedir. Bk.: Taberî, c. V., s. 16.

(172) Nasr b. Muzâhım, aynı eser, s. 103.: Dîneverî, **Ahbar**, s. 165.

(173) Bk. Ali ve Muâviye'nin mektupları, Dineverî, **Ahbar**, s. 187.

(174) Msl. Bk.: Dîneverî, **Ahbar**, s. 162; **el-Muberred, el-Kâmil**, c. I., s. 191; Nasr b. Muzâhım, aynı eser, s. 85; Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 186; Taberî, c. V., s. 5 vd.

(175) Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 305.

(176) Bu suçlamalar ve Ali'nin cevabı için bk.: Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 80 vd.; İbn A'sâm, **Futûh**, c. II., s. 474 vd.

(177) Bk. P. Hitti, **İslâm Tarihi**, c. I., s. 277.

Öte yandan, görebildiğimiz kadarıyla, zikrettiğimiz hâdiseler çerçevesinde, bu hâdiselerle irtibatlı olarak, Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetinin nass ve tayinle olacağı şelindeki bir fikrin mevcudiyetinden bile bahsedebilmenin ne kadar zor olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

"İLK ŞİÎ" OLARAK NİTELENEN HAREKETLER

I. Hucr b. Adiyy Hareketi

Emevîler devri gözden geçirildiğinde, "eş-Şîa" tâbirinin belli bir zümreyi ifâde etmek maksadıyla, ilk defa Hucr b. Adiyy hareketi için kullanıldığı görülür.(1) Başta Wellhausen(2) olmak üzere, Lammens(3), W. F. Tucker(4), A.S.Tritton(5), Hasan İbrâhim Hasan(6), Muhammed Tayyib Neccâr(7), Muhammed Cemâlu'd-Dîn Surûr(8) gibi bazı araştırıcılar, bu olaya ilk şiî hareket gözüyle bakmaktadırlar.

---

(1) Bk. İbn Sa'd, **Tabakât**, VI., s. 218; Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 245, 247, 253.

(2) J. Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, Ar. Çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1954, s. 149 vd.; **Arap Devleti ve Sukutu**, s. 59.

(3) H. Lammens, **Hucr b. Adî**, İ.A.V/1, s 576.

(4) W. F. Tucker, **"Ebu Mansûr el-Iclî ve Mansûriyye"**, çev. E. R. Fığlalı, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D. Ankara 1982, c. V, s. 219.

(5) A. S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 23.

(6) Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, Kahire 1964, c. I., s. 397.

(7) Muhammed Tayyib Neccar, **ed-Devletü'l-Emeviyye fi'ş-Şark**, Kahire 1977, s. 78, 79.

(8) Muhammed Cemalüddin Surûr, **el-Hayatu's-Siyasiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, 1966, s. 132 vd.

Watt da, "Şiîlik üçüncü/dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden önce vücut bulmamıştır"[9] demesine rağmen Hucr b. Adiyy hareketini, kendi tabiriyle "ilk-şiî olaylar arasında mütâlâa eder görünmektedir.[10] E. Ruhi Fığlalı ise olayların seyrini göz önüne alarak, bu hareketi "İlk-şiî" olaylar arasında zikredebilmenin oldukça zor olduğunu belirtir.[11]

Öyle zannediyoruz ki, araştırıcıların olayı değerlendirişleri, "Şiîlik"e bakış açılarına göre şekil almaktadır. Nitekim olayı "şiî" veya "ilk-şiî" hareketi olarak görenlerin içinde sadece Watt, "Yalnızca mezhepler tarihi yazarları tarafından şiîlik başlığı altına sokulan bütün olaylara değil, aynı zamanda ehl-i beyt için daha mutedil bazı hürmet şekillerine de şamil olması niyetiyle" kullandığı[12] "ilk şiî" tabiriyle, olayı farklı bir açıdan ele almıştır.

Kânatımıza göre, Hucr b. Adiyy hareketinin "şiî" veya "İlk şiî" hareketi olarak vasıflandırılması, birinci planda "eş-Şîa" tabirinin olayın cereyan ettiği zaman diliminde umumileşmiş olup olmamasına bağlıdır. Eğer umumileşmiş ise, taşıdığı muhteva olayın muharrik fikirlerinin ışığında ortaya çıkacaktır. Ayrıca bu hadisenin incelenmesi, Hasan'ın imâmetinin tıpkı babasınınki gibi, Hz. Peygamber'in tayiniyle (nass) olduğuna,[13] imâmetin kıyamete kadar Ali'nin çocuklarında bulunacağına[14] veya şiî müellif Nevbahtî'nin ifadesiyle "Ali'nin imametinin Allah ve Resûlü tarafından farz kılındığına, ondan sonra Hasan'ın, sonra da Hüseyin'in imam olduğuna"[15] inanmak gibi doğrudan siyasî hayatla

(9) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 46.
(10) Watt, **aynı eser**, s. 49.
(11) E. R. Fığlalı, **İmâmiyye Şiâsı**, İstanbul 1984, s. 109.
(12) Watt, **aynı eser**, s. 47.
(13) en-Nâşî el-Ekber, **Mesâilu'l-İmâme** (Usûlu'n-Nihal), thk. J. V. Ess. s. 22.
(14) en-Nâşî el-Ekber, **aynı eser**, s. 23.
(15) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 53; krş. Ebu'l-Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 70.

alâkalı olan ve haklı olarak tezahürlerini görmek istediğimiz hususlara inandıkları söylenen "Şîa"nın, bunlar ve benzeri fikirlerinin bu zaman diliminde mevcut olup olmadıkları konusunda bizi birazcık da olsa aydınlatacaktır. Bunun için de, öncelikle Hucr b. Adiyy hareketini hazırlayan sebepleri incelemek gerekmektedir.

a. Hucr b. Adiyy Hareketini Hazırlayan Sebepler

Hareketi hazırlayan sebeplere geçmeden önce Hucr b. Adiyy'in hayatından kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz.

Hucr b. Adiyy Kinde kabilesindendir; Hucr el-Hayr diye bilinir.[16] Hz. Peygamberin sağlığında müslüman olmuştur; Hz. Ömer zamanında Kadisiyye'ye katılmıştır.[17] Hz. Osman zamanında Kûfe valisi Said b. el-As'ı şikayet için halifeye yazılan mektuba imza koyanlardan birisi de odur.[18] Daha sonra Hz. Ali'nin saflarında yer alarak Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılmıştır.[19] Sıffîn'de arkadaşı Amr b. el-Hamık[20]'la birlikte, Şamlıları lânetledikleri için, Ali b. Ebî

(16) İbn Sa'd, **Tabakât**, c. VI., s. 217; İbnu'l-Esîr, **Üsdu'l-Gâbe**, c. I. s. 393.

(17) Lammens, Hucr'un sahabî olduğunun erken devir kaynaklarında belirtilmediğini söylüyorsa da, o, önde gelen sahabilerdendir. Bk.İbn Habîb, **Kitâbu'l-Muhabber**, thk. Eliza Lichtenstater, Haydarabâd 1942, s. 292; İbn Sa'd, **Tabakât**, c. VI., s. 217; İbn Kuteybe, **el-Maârif**, nşr. Muhammed İsmail es-Sâvî, Mısır 1934, s. 145; İbnu'l-Esîr, **Usdü'l-Gâbe**, c. I., s.393.

(18) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 41.

(19) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 145; Taberî, c. IV., s. 485.

(20) Amr b. el-Hamık da, Hucr gibi, Hz. Osman'a şikayet mektubu gönderen Kûfelilerdendir; (Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 41.) Hz. Osman dönemindeki fitne hadisesinde Mısırlıların reislerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır, (İbn Sa'd, **Tabakât**, c. III., s. 71; İbn Ebî Bekir, **et-Temhîd ve'l-Beyân**, s. 109, 126; krş. **İbn Habîb**, Muhabber, s. 292.) Hz. Osman'a ilk hücum edenlerden birisi olduğu da söylenir. (İbn Sa'd, **Tabakât**, c. III., s. 73; İbn Ebî Bekir, **et-Temhîd ve'l-Beyân**, s. 138.)

Talib tarafından kınanmışlardır.[21] Hucr b. Adiyy, Harûra'-da da Hz. Ali'nin ordusunun sağ cenahında görev yapmıştır.[22]

Hucr b. Adiyy Hz. Ali ölünce oğlu Hasan'ın yanında yer alır; onun hilafeti Muaviye'ye devretmesini sertçe tenkit ederek şöyle der: "Ey Resûlullah'ın oğlu! Bu durumu görmektense ölmeyi tercih ederdim; sen bizi adaletten zulme sürükledin..."[23] "...Kırk bin kişi düşmanla savaşmak için senin yanında hazırken sen savaşı terkettin..."[24] Böyle söylemesine rağmen o da diğer müslümanlar gibi Muaviye'ye bey'at eder.[25]

Görüldüğü gibi, Hucr b. Adiyy de diğer pek çok müslüman gibi halife olunca Ali b. Ebî Talib'i samimiyetle desteklemiş, onunla birlikte savaşlara katılmıştır. Hz. Osman hakkındaki menfi kanaatına reğmen, onu halife olarak kabul etmediğine dair kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir bilgi mevcut değildir.[26]

Hucr b. Adiyy hareketi, daha önce bahsettiğimiz Ali-Muaviye mücadelesinin hazırladığı ictimaî ve siyasî zemin üzerinde ortaya çıkmıştır. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesinden sonra, siyasî bakımdan hilafet meselesi halledilmiş gibi gözükmektedir;[27] hatta 41/661 yılına İslâm'da birlik beraberliğin sağlanması anlamında "Cemaat Yılı" adı

(21) Nasr b. Muzahım, **Vak'atu's-Sıffîn**, nşr. Abdüsselâm Harun, Mısır 1365, s. 103; İbn A'sâm, **Kitabu'l-Futûh**, Haydarabâd 1968, c. II., s. 448; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 165.

(22) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 210; Taberî, c. V., s. 85; daha önce yapılan tahkim anlaşmasına da imza koyduğu bildirilmektedir. Bk. Dîneverî, **Ahbâr**, s. 196; Taberî, c. V., s. 54.

(23) Dîneverî, aynı eser, s.220; krş. el-Mâzenderânî, **Menâkıb**, c. III., s. 197.

(24) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 243.

(25) Bkz. Taha Hüseyin, **el-Fitnetu'l-Kubrâ**, c. II., s. 239.

(26) msl. bk. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 254, 272; **Ağanî**, c.XVI., s. 9.

(27) krş. E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 92.

bile verilir olmuştur.[28] Gerçekten de, Muaviye'nin hilafeti devr alınmasından sonra, Ali taraftarları içinde Ziyad b. Ebî Süfyan'dan başka[29] ona karşı ciddî bir muhalefet gösteren olmadığı gibi, 43/663 yılında Haricîlere karşı yapılan savaşta daha çok Ali taraftarı olarak bilinen kimseler görev almışlardır.[30] Bütün bunlara rağmen, Cemel ve Sıffîn savaşlarında Ali'nin yanında yer alan Kûfelilerin, kolayca Ümeyye iktidarını benimseyebileceklerini düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Hucr b. Adiyy hadisesi, bu içten içe varlığını sürdüren muhalefetin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muaviye, 41/661 yılında Muğire b. Şu'be'yi Kûfe'ye vali olarak göndermeden önce, yanına çağırarak şöyle der: "...Ali'ye sövmeyi ve onu kötülemeyi; Osman'a rahmet ve mağfiret dilemeyi; Ali'nin taraftarlarını ayıplamayı ve onlara karşı sert davranmayı; Osman'ın taraflarına ise yumuşak davranmayı ihmal etme..."[31] Muğire ona müsbet cevap vererek göreve başlar;[32] Ebû Mıhnef(157/774)'in bildirdiğine göre, her cuma günü hutbesinde Ali'yi kötüleme, Osman'ın kâtillerini lânetleme, Osman'a ve taraftarlarına merhamet dilemeyi ihmal etmez.[33] Hucr b. Adiyy ise, bunu her işittiği zaman "Allah'ın kötülediği ve lânetlediği kimseler sizlersiniz; Yüce Allah şöyle buyurur: 'Allah için şâhit olarak

---

(28) bk. Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm,** c. I., s. 278; Ahmed Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiyâ,** İstanbul 1976, c. I., s. 602; Welhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu,** s.48.

(29) bk. Taberî, c. V., s. 176 vd.

(30) bk. Taberî, c. V., s. 188 vd.

(31) Taberî, c. V., s. 253; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Tarih,** Mısır 1357, c. III., s. 234.

(32) Taberî, c. V., s. 254; İbnu'l-Esîr, **aynı eser,** s. 234.

(33) Taberî, c. V., s. 254; Ebu'l-Ferec el-Isbehanî, **Kitabu'l-Ağânî,** Mısır trz. c. XVI., s. 2; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Tarih,** c. III., s. 234; krş. İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** Mısır trz., c. VIII., s. 50.

adaleti gözetin...'[34] Ben sizin kötülediğiniz ve ayıpladığınız kimselerin daha üstün; övdüğünüz kimselerin de kötülenmeye daha lâyık olduklarına şahitlik ederim"[35], şeklinde cevap vermiştir. Ya'kûbî(284/897)'nin ifadelerinden Muğire'ye cevap verme işinde Hucr b. Adiyy ve yakın arkadaşı Amr b. el-Hamık'ın yalnız olmadıkları anlaşılmaktadır.[36]

İşte bu Hz. Ali'yi ve taraftarlarını kötüleme kampanyası kanaatımıza göre, mevcut siyasî-ictimaî şartlar gereği tabiî olarak ortaya çıkan Ümeyye iktidarına muhalif tavırla birlikte, Hucr b. Adiyy hareketini hazırlayan sebeplerin başında gelmektedir.

Ayrıca Hz. Ali zamanında, başkent olmanın getirdiği bir takım nimetlerin kaybolduğunu ve Ebû Mıhnef'ten gelen bir rivayette söz konusu edilen "bağışların verilmemesi" hususunu[37] göz önüne alırsak Hucr b. Adiyy hareketinde, bazı ekonomik sebeplerin etkisinin muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.[38]

---

(34) Nisa: 4/139.

(35) Taberî, c. V., s. 254; Ağânî, c. XVI., s. 2; İbnu'l-Esîr, **aynı eser**, c. III., s. 234; krş. Ya'kûbî, **Tarihu'l-Ya'kûbî**, c. II., s. 230.

(36) Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 230; krş. Ebû Mıhnef'in rivayeti Taberî, c. V., s. 254-5; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 50.

(37) Taberî, c. V., s. 254, 255; el-Isbehânî, **Ağânî**, c. XVI., s. 2; krş. Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, k. 4., c. I., s. 243, 244; İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 50; ayrıca bk. İbnu'l-Esîr, **aynı eser**, c.III., s. 234.

(38) Taberî'nin Avânenin dışındakilerin görüşü olarak naklettiği rivayetteki vali Ziyad'ın hutbeyi uzatması üzerine Hucr'un onu önce ikaz ettiği, sonra da taşladığı şeklindeki ifadeler eğer doğru ise, olayda sırf dinî sebeplerin de etkili olduğu söylenebilir. Bk. Taberî, c. V., s. 256; krş. Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyan el-Fesevî, **Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih**, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Bağdad 1976, c. III., s. 320 (Kitabın kapağında **el-Besevî** şeklinde kayıtlı ise de doğrusu **el-Fesevî**'dir. Bk. Mustafa Fayda, "Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevî", A.Ü.İ.F.D. Ankara 1978, c. XXII., s. 383.) Tâhâ Hüseyin Hucr'la Ziyad'ın arasının bir zimmînin öldürülmesi hadisesi üzerine açıldığı belirtir. bk. **el-Fitnetu'l-Kübrâ**, c. II., s. 240.

b. Hareketin Cereyan Tarzı

Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre Hucr b. Adiyy'in karşı çıkışları Muğire b. Şu'be'nin valiliği boyunca devam etmiş(39); bir defasında sesini mescidin dışındakilerin bile duyabilecekleri şekilde yükselterek bağırmıştır.(40) Dîneverî (282/895), Hucr b. Adiyy'e sesini çıkarmaması için bir miktar para verildiğini bildirmektedir.(41) Ancak görebildiğimiz kadarıyla Muğire'nin zamanında, ona karşı, namazları vali ile birlikte cemaatle kılmasının istenmesi dışında(42) herhangi bir tedbir alınmamıştır. Bunun sebebini anlamak pek mümkün değildir.

Muğire b. Şu'be 51/671 yılında ölünce(43) Kûfe ve Basra valilikleri birleştirilmek suretiyle yerine Ziyad b. Ebî Süfyan getirilir(44). Taberî'deki Avâne(206/821)'nin rivayetine göre Ziyad Kûfe'ye geldikten sonra ilk hutbesinde Osman'ı ve taraftarlarını övüp kâtillerini lânetlemiştir. Hucr tıpkı Muğire'nin zamanında yaptığı gibi aksi görüşü dile getirmiştir.(45) Ne var ki aynı hutbeden bahseden Belâzurî'nin naklettiği diğer rivayetlerde ne Ziyâd'ın Osman'ı övüp kâtillerini lânetlemesi, ne de Hucr'un ona cevap vermesi söz konusu edilir.(46) Öyle zannediyoruz ki, Ziyâd'ın Kûfe'ye gelir gelmez Hucr'u ikâz edip dilini tutmasını söylediği belirtilen rivâyetler(47), Hucr-Ziyâd münâsebetleri gözönüne alın-

---

(39) Bk. **Taberî** c. V., s. 254-5; krş. Ya'kûbî, c. II., s. 230.

(40) **Taberî**, c. V., s. 254.

(41) **Dîneverî, Ahbâr,** s. 233.

(42) **Taberî**, c. V., s. 179.

(43) Muğire'nin ölümü hakkında farklı rivayetler için bk. **Taberî** c. V. s. 255; Mes'ûdî, Murûc, c. III., s. 33; Wellhausen, Arap Devleti, s. 59.

(44) **Taberî**, c. V., s. 232; Mes'ûdî., Mürûc, c. II., s. 34; Dineverî, Ahbâr, s. 233; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII., s. 50

(45) **Taberî**, c. V., s. 256-7 İbn Kesîr, Ziyâd'ın Hucr'un itirazına hiç ses çıkarmadığını kaydeder. Bk. **el-Bidâye**, c. VIII., s. 51.

(46) Bk. **Belâzurî, Ensâb**, k. 4, c. I., s. 244-5.

(47) **Belâzurî**, aynı eser, k, 4, c. I., 242; krş. İbn Sa'd, c. VI., 217; ayrıca bk. el-Heyse b. Adiyyin rivâyeti, Belâzurî, aynı eser, k. 4, c.I., s. 246-7.

dığında, daha tercihe şayan görünmektedir. Eğer Hucr, Ziyâd'a karşı çıkmış olsaydı, birbirlerini çok iyi tanıdıkları için[48], her halde daha farklı bir durum ortaya çıkardı. Oysa, bu husustaki rivâyetlerde, Ziyâd'ın muhtelif yollarla Hucr'u iknâ etmeye çalıştığı belirtilmektedir.[49]

Bu durumda, Taberî'nin, Avâne'nin dışındakilerin görüşü olarak takdim ettiği, Ziyâd'ın hutbeyi uzatması üzerine, Hucr'un önce onu ikâz ettiği, sonra da çakıl taşları attığı belirtilen rivâyetteki[50] taşlanan kimsenin Ziyâd olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Belâzurî'nin belirttiği gibi[51], taşlanan kimsenin Amr b. Hureys olduğu, olayların akışına daha uygun düşmektedir.[52]

Avâne'nin rivâyetinde "Şîatu Ali"[53], el-Heysem b. Adiyy(207/822)'inkinde ise "eş-Şîa"[54] olarak tavsif edilen insanlar, Ziyâd b. Ebî Süfyân'ın, yerine Amr b. Hureys'i vekil bırakarak Basra'ya gitmesini müteakip, Hucr b. Adiyy'in etrafında toplanırlar.[55] Hadise, senetsiz, fakat her iki rivâyete de uygun bir şekilde, Belâzurî tarafından şöyle anlatılır: "Hucr ve arkadaşları, diğer bazı kimselerle birlikte, Ziyâd'ın gitmesinden hemen sonra mescitte toplanmışlardı; Muâviye'ye sövüyorlar, Ziyâd'ı da tenkit ediyorlardı. Amr b.

(48) Bk. İbn Sa'd, c. VI., 217; **Ağânî**, c. XVI., s. 2; **Ya'kûbî**, c.II.,s.230.

(49) Bk. **Belâzurî**, aynı eser, k. 4, c. I., s. 242,244,245; **İbn** Sa'd, c. VI., 217

(50) **Taberî**, c. V., s. 256; Fesevî de aynı mâlumatı kaydeder. Bk. **el-Ma'rife ve't-Tarih**, c. III., s. 320.

(51) Belâzurî, aynı eser, k. 4,c. I., s. 246.

(52) **Taberî**'nin Avâne'den naklettiği rivayette de taşlanan kimsenin Amr b. Hureys olduğu belirtilir. Bk. c.V.,s. 256; ayr. bk. **Ağânî**, c. XVI.,s.3; krş. Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şîa**, 151; Arap Devleti, s. 59.

(53) Taberî, c. V., s. 256.

(54) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4.c.I.,s.247; İbn Sa'd da eş-Şîa tabirini kullanır. bk. c.VI.,s.218; krş. **Ağânî**, c. XVI., s. 3.

(55) Bunlar Hucr'a, sen bizim büyüğümüzsün; bu işe karşı çıkmaya en lâyık olanımız sensin, diyorlardı. bk. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4. c. I., s. 247; İbn Sa'd, c. VI., s. 218.

Hureys şehrin ileri gelenleriyle beraber mescide geldi ve minbere çıktı; bu gürültünün ne olduğunu sordu. Bunun üzerine Hucr ve taraftarları, başlarını ondan yana çevirerek ona bağırdılar ve sövdüler; daha sonra da yanına yaklaşarak onu sarayına girinceye kadar taşa tuttular"(56). Ancak el-Heysem b. Adiyy'in rivâyetinde, taşlanma hâdisesi zikredilmeksizin, taraflar arasında çarpışmaların olduğu belirtilir.(57)

Saraya çekilen Amr. b. Hureys durumu Sinan b. Hureys vasıtasıyla Ziyad b. Ebî Süfyan'a bildirir. Mektubunda sarayın dışındaki her yerin Hucr'un kontrolünde olduğunu Kûfe'ye ihtiyacı varsa acele gelmesini söyler.(58)

Gelen haber üzerine Ziyad, derhal Kûfe'ye döner. Avâne'nin rivayetinde ve Ağânî'de bildirildiğine göre hemen minbere çıkar, Hucr'un da, içinde bulunduğu cemaate hitab eder.(59) el-Heysem b. Adiyy'in rivayetinde(60) ise, onun, önce Kûfe'nin ileri gelenlerini yanına çağırdığı bildirilir.(61) Ebû Mihnef'e göre de, Ziyad, güvenlik görevlilerine Hucr'u getirmelerini emreder; onlar küfürle karşılaşıp elleri boş dönünce, ziyad Kûfe eşrâfına şöyle seslenir: "Ey Kûfeliler! Bir elinizle sevindirip diğeriyle üzüyorsunuz. Bedenleriniz benimle, gönlünüz bu ahmak bunak Hucr'la birlikte. Sizler benimle, kardeşleriniz, oğullarınız ve akrabalarınız Hucr'la birlikte..."(62) Bu ifadeler, Kûfe'nin umumî havasını aksettirmesi bakımından dikkat çekicidir.

Daha sonra Ziyad'ın, Hucr ve taraftarlarını yalnız bı-

---

(56) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4.,c. I.,s. 245-6; krş. Agânî, c. XVI., s. 3.
(57) Belâzûri, **Ensâb**, k. 4, c. I, s. 247.
(58) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I, s. 246-247; İbn Sa'd, c. VI, s. 218.
(59) **Taberî**, c. V., s. 256; **Agânî**, c. XVI., s. 3.
(60) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 256.
(61) Krş. İbn Sa'd, c. VI., s. 218.
(62) **Taberî**, c. V., s. 257-8; krş. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4. c. I., s. 246.

rakmak için, Kûfe eşrafından yakınlarını Hucr'dan uzaklaştırmalarını istediğini görüyoruz.(63) Bu hareket tarzı, kısa zamanda etkisini göstermiş, Hucr'un yanında bulunanların çoğu dağılmıştır. Bu durumu gören Ziyâd, emniyet kuvvetleri emîri olan Şeddâd b. el-Heysem'e Hucr'a gitmesini, itaat ederse getirmesini aksi takdirde zor kullanmasını emreder. Hucr ve taraftarları bu emre uymazlar. Karşılıklı söz sataşmaları devam ederken Amr b. el-Hamık dövülür.(64) Daha sonra, Hucr'un taraftarları Kinde kapısına gelirlerse de, emniyet kuvvetlerinin müdahalesiyle buradan uzaklaştırılırlar.(65) Oldukça güç durumda kalan Hucr, bir ara evine kadar gelmeyi başarır ve taraftarlarından bazıları da tekrar etrafına toplanır.(66)

Ziyâd, emniyet kuvvetlerinin kâfi gelmediğini görünce, Hucr ve taraftarlarına karşı, Mezhîc ve Hemdân kabileleriyle birlikte diğer Yemenli kabileleri görevlendirir.(67) Hucr, durumun pek iyi olmadığını, gelenlerle başedilemiyeceğini anlayınca etrafındakilerin kendisinden ayrılmalarını ister. Buna rağmen taraflar arasında bir saat kadar süren bir çatışma olur; neticede Hucr'un taraftarları dağılırlar. Kendisi de bir yolunu bularak Selim b. Yezîd'in evine sığınırsa da, ev sahibinin güçlük çıkarması üzerine, önce Abdullah b. el-Hâris'in evine, sonra da Rebia b. Mâcid el-Ezdî'nin evine gider.(68) Daha sonra, Hucr için Muaviye'ye gönderilmek şartıyla Ziyâd'dan emân alınır ve Hucr teslim olur.(69)

---

(63) **Taberî**, c. V., s. 258; krş. Agânî, c. XVI., s. 3.
(64) **Taberî**, c. V., s. 258; Agânî, c. XVI., s. 3; krş. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, c. III., s. 234.
(65) **Taberî**, c. V., s. 259.
(66) **Taberî**, c. V., s. 260.
(67) **Taberî**, c. V., s. 260.
(68) Bak. **Taberî**, c. V., s. 261-263.
(69) **Taberî**, c. V., s. 264; krş. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 251; Hucr'un teslim olduğu sıralarda, fırsatını bulan Amr b. el-Hamık ve Rifâa b. Şeddâd Kûfe'den kaçıp Medain'e, oradan da Musul'a giderler. Musul

Kelbî (147/764)[70], el-Heysem b. Adiyy[71] ve İbn Sa'd[72] tarafından nakledilen rivayetlerde, Hucr'un Ziyâd'a itaattan ve cemaattan ayrılmadığını, bey'atını bozmadığını söylediği nakledilir.

Ziyâd, Hucr b. Adiyy'in teslim olmasından sonra, hareketin diğer ileri gelenlerini de tek tek yakalatarak hapsettirir.[73] Bu iş tamamlanınca da, Hucr ve arkadaşları hakkında bir ithamnâme düzenlettirir. Ebu Mıhnef'in bildirdiğine göre, Kûfe'nin eşrafından ehl-i Medine'nin reisi Amr b. Hureys, Temim ve Hemdan'ın reisi Hâlid b. Urfuta el-Uzrî, Kinde'nin ve Rebia'nın reisi Kays b. Velîd b. Abdi'ş-Şems b. Muğîre el-Mahzumî ve Mezhic'in reisi olan Ebû Burde b. Musa, Hucr'un etrafına insanları topladığına, halifeye açıkça sövdüğüne ve ona karşı harbe davet ettiğine, hilâfet işinin ancak Ebu Talibin soyunda sahih olacağına inandıklarına, Ebû Tâlib hakkında özür beyan edip ona merhamet dilediklerine, düşmanlarından ve onunla harbe-

---

valisi Abdurrahman b. Abdillah b. Osman es-Sakafî Amr'ı tanır, Muaviye'yi durumdan haberdar eder, daha sonra da onun emriyle Amr öldürülür. Başı Ziyâd b. Ebî Süfyan tarafından Muâviye'ye gönderilir. Bunun bir yerden diğer yere nakledilen ilk baş olduğu söylenir. **Taberî**, c. V., s. 265, krş. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4. c. I., s. 273; Agânî c. XVI., s. 6.

(70) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I, s. 250-251.

(71) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 252; krş. İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 236.

(72) İbn Sa'd., c. VI., s. 219.

(73) Belâzurî'ye göre, hapsedilen ondört kişinin ismi şöyledir: Hucr b. Adiyy, el-Erkâm b. Abdillah el-Kindî, Şerîk b. Şeddâd el-Hadramî, Sayfî b. Fasîl eş-Şeybanî, Kabisa b. Dubey'a b. Hermele el-Absî, Kerim b. Afîf el-Has'amî, Asım b. Avf el-Becelî Verga b. Sumeyye el-Becelî, Kuddam b. Hayyan el-Anezî, Abdurrahman b. Hayyân el-Anezî, Muhriz b. Şihâb el-Minkarî, Abdullah b. Haviyye el-A'racî, Utbe b. el-Ahnes ve Saîd b. Numrân en-Nâitî. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4. c. I., s. 253-254. Taberî ise, hapsedilenlerin oniki kişi olduğunu, sonradan iki kişinin daha ilave edilerek Muaviye'ye ondört kişinin gönderildiğini bildirir. Bk.Taberî, c. V., s. 271.

denlerden uzaklaştıklarına (teberrâ) dair şahitlik ederler.(74) Ancak Ebû Mıhnef'in diğer bir rivayetinde ne hilâfetin Ebû Tâlib'in soyuna hasredilmesi meselesi, ne de Ali b. Ebî Talib ile ilgili hususlar yer almaktadır.

Bu rivayet şöyledir: "...Bu, Ebû Burde b. Ebî Musa'nın Allah için şehâdetidir. O, Hucr b. Adiyy'in itaatten yüz çevirdiğine, cemaattan ayrıldığına, halifeye lânet ettiğine, insanları harbe ve fitneye çağırdığına, etrafına taraftarlar topladığına, onları bey'ati bozmaya ve mü'minlerin emiri Muaviye'yi hilâfetten uzaklaştırmaya çağırdığına ve küfre gittiğine şahitlik eder."(75)

Medâinî (255/840) de, bu dört reisin, Hucr ve taraftarlarının Osman'a ve Muâviye'ye sövdüklerini ve onlardan teberrîlerine şahitlik ettiklerini bildirir; ayrıca Ebû Burde'nin Hucr ve taraftarlarının halifeyi tahtından indirmek istediklerini cemaattan ayrıldıklarını, halkı savaşmaya çağırdıklarını ve bu sebepten küfre gittiklerini bildirmesi üzerine, onun görüşlerine katıldıklarını kaydeder.(76) İleri gelen bu dört reisten sonra, diğer Kûfeliler de çağırılarak ithamnâmede belirtilenlere şâhitlik etmeleri istenir.(77) Daha sonra Ziyâd b. Ebî Süfyân, bu ithamnâmeye bir üst yazı ekleyerek Muâviye'ye gönderir. Bu yazıda şöyle denmektedir: "..Bu Türâbiyye-Sebeiyye'den reisleri Hucr b. Adiyy olan isyankârlar, mü'minlerin emirine muhalefet ettiler, müslümanların cemaatından ayrıldılar, bize karşı harp ilan ettiler; Allah bize yardım etti ve onlara karşı muktedir kıldı. Ben de şehrin seçkinlerini ve eşrafını, yaşlı başlı olanlarını çağırdım; onların aleyhine, gördükleri ve yaptıkları şeylere

---

(74) **Taberî**, c. V., s. 268; krş. Agânî, c. XVI., s. 7.
(75) **Taberî**, c. V., s. 269; ayr. Krş. Belâzuri Ensâb k. 4c. 1, s. 253-4
(76) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 254-5.
(77) Taberî, c. V., s. 269; krş. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 254, krş. **Ağânî**, c. XVI., s. 7.

şahitlik ettiler. Onları mü'minlerin emirine gönderdim; şehrin sâlihlerinin ve seçkinlerinin şahadetlerini de yazımın sonuna ekledim".[78] Bu metnin hemen aynı kelimelerle Ağânî'de de yer aldığını görüyoruz. Ancak et-Türâbiyye es-Sebeiyye tabiri "et-Türâbiyye es-Sâbbe" şeklinde kaydedilmiştir.[79]

Bu ithamnâmenin muhtevasına dikkat ettiğimiz zaman, her ne kadar "kraldan fazla kralcı geçinmek" zihniyetinin etkisi farkediliyorsa da, hareketin öncesi ve cereyan tarzı gözönüne alındığında hareketi şekillendiren ana unsurların belirtilmiş olduğu söylenebilir. Ancak Şureyh b. Hânie'nin, Muâviye'ye özel bir yazı ile Hucr hakkında kendi kanaatini belirtmek ihtiyacını hissetmesi;[80] Belâzurî'nin şahitlikten kaçınan ve ortalıkta görünmeyenlerin de, Ziyâd tarafından şâhit olarak yazıldıklarını bildirmesi[81], ithamnâmenin sonunda yer alan imzalar konusunda bazı şüpheler uyandırmaktadır.[82]

Kûfelilerin ithamnâmeye şahitlik etmeleri meselesi de halledildikten sonra, hapiste bulunan Hucr ve arkadaşları, Şam'a doğru, geceleyin yola çıkarılırlar. Sonunda Muâviye ile görüştürülmeksizin Merc Azrâ denilen yerde hapsedilirler.[83]

Muâviye'nin, Taberî'nin ve Belâzurî'nin naklettikleri rivayetlerden, önceleri Hucr ve arkadaşlarını öldürmek niyetinde olmadığını anlıyoruz. Ancak Ziyâd'ın Muâviye'ye

---

(78) Taberî, c. V., s. 272; krş. Ya'kubî, c. II., s. 230.
(79) Agânî, c. XVI., s. 8.
(80) Taberî, c. V., s. 272; Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 255-256; Ağânî, c. XVI. s. 8.
(81) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 255.
(82) E. R. Fığlalı, bu ithamnâmenin doğruluğunun tartışmaya oldukça müsait olduğu kanaatındadır. Bk. **İmâmiyye Şiâsı**, s. 111.
(83) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 256; **Taberî**, c. V., s. 270.

"...Eğer bu şehre ihtiyacın varsa, Hucr ve arkadaşlarını bana geri gönderme" ifadelerinin de yer aldığı kısa mektubu geldikten sonra, onun bu konuyu etrafındakilerden bazılarıyla tartıştığını, Merc Azrâ'da mahpus bulunan on dört kişiden altısının salıverilmesine, diğerlerinin de Ali'den teberrîye ve onu lânetlemeye davet edilmesine, bunu yapanın serbest bırakılmasına yapmayanın da öldürülmesine karar verdiğini görüyoruz.[84]

Hucr ve arkadaşlarının Ali'den teberrî'yi ve onu lânetlemeyi kabul etmemeleri üzerine, kabirlerinin kazılması emredilir.[85] Bunların bütün gece boyu namaz kılması, başlarındaki nöbetçilerin dikkatini çeker; ertesi gün onlara Osman hakkında ne düşündüklerini sorarlar; onlar da şu cevabı verirler: "O, idarede ilk zulmeden ve doğru olmayan işler yapan bir kimsedir."[86]

Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarından son bir kez daha Ali'den teberrileri istendiğinde şöyle derler: "Bilakis biz onu dost ediniyoruz (tevellî) ve ondan teberrî edenlerden de teberrî ediyoruz."[87] Daha sonra, Hucr'la birlikte altı arkadaşı öldürülür.[88] Sıra Abdurrahman b. Hayyân el-Anezî ve

---

(84) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 256-257; **Taberî**, c. V., s. 272 vd.

(85) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 257; **Taberî**, c. V., s. 275.

(86) **Taberî**, c. V., s. 275; krş. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c.I., s. 258. Bunlardan bazılarının ilk tutuklandıkları andaki ifadelerinde de Ali'den teberrî etmedikleri bilinmektedir. Bk. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 251; **Taberî**, c. V., s. 266.

(87) **Taberî**, c. V., s. 275; krş. Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 257. Bu hususla ilgili olarak Mes'ûdî'nin kaydettikleri zikredilmeye değer kanaatındayız:"Hucr ve yanındakilerden bazıları şöyle dediler: 'Keskin kılıcın karşısında sabırla beklemek, bize, bizi çağırdığınız şeyden daha kolay geliyor; cehenneme girmektense, Allah'a, Resûlüne ve onun vasîsine kavuşmak bize daha hoş geliyor'". Mes'ûdî, Mürûc,c. III., s. 13; Hucr'un öldürülmeden önce söyledikleri hakkında bk.: İbn Kuteybe, **'Uyûnu'l-Ahbâr**, c. I., s. 147.

(88) **Taberî**, c. V., s. 276; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 258. Hucr ve arkadaşlarının ölüm tarihini bazı kaynaklar 51/671 (bk.Halife b. el-

Kerîm b. Afîf el-Has'amî'ye gelince, bunlar, kendilerinin Muâviye'ye götürülmelerini, onun yanında istenileni söyleyeceklerini bildirirler.(89)

Kerim b. Afîf el-Has'amî, Ali'nin görüşünden (din) berî olduğunu söyleyerek kurtulur;(90) Taberî, onun Ali hakkındaki kanaatı sorulduğunda" senin gibi söylüyorum" dediğini; "Ali'nin görüşünden" berî olup olmadığı sorusunu cevapsız bıraktığını kaydeder.(91) Abdurrahman b. Hayyân el-Anezî'nin Muâviye'ye verdiği cevap, Ali hakkındaki düşüncesinin açıkça ortaya koyması bakımından fevkalade önemlidir: "O, Allah'ı çok zikredenlerden, gizli ve âşikâr doğruyu emredenlerdendir. Bu hususta bana başka bir şey sorma. O senden daha hayırlıdır".(92) Taberî, bu ifadelere Osman hakkındaki soruya verilen şu cevabı da ekler: "O, zulüm kapısını açan ve hak kapılarını kapatan ilk kimsedir".(93) Düşüncelerini bu şekilde açıklayan İbn Hayyân'ın canlı olarak toprağa gömüldüğünü Belâzurî ve Taberî, ortaklaşa naklederler.(94)

Hucr ve arkadaşlarının öldürülmesi hâdisesine, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, bir iki ferdî tenkitten başka grup halinde herhangi bir tepki gösterilmemiştir. Belâzurî'nin bildirdiği "Mâlik b. Hubeyre'nin Hucr'un katli üzerine öfkelenip etrafına adamlar toplaması"(95), Taberî'nin naklettiği Hucr'un bağışlanması için Muâviye'ye yaptığı başvurunun

---

Hayyât, **Tarih**, c. I., s. 251; İbn Sa'd, c. VI., s. 217) bazıları da 52/672 (bk. Ya'kûbî, c. II., s. 231; İbn Kuteybe, **el-Meârif**, s. 146) olarak verirler. Mes'ûdî ise 53/672 yılında öldürüldüğünü söyler. **Mürûc** c. III., s. 12.

(89) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 258; **Taberî**, c. V., s. 276.
(90) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 258.
(91) **Taberî**, c. V., s. 276.
(92) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 258-259; **Taberî**, c. V., s. 276.
(93) **Taberî**, c. V., s. 277.
(94) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 259, 262; **Taberî**, c. V., s. 277.
(95) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 261.

sonuçsuz kalması meselesiyle[96] ilgili olsa gerektir.[97] Çünkü onun öfkesi de, Muâviye'nin gönderdiği yüz bin dirhemden sonra geçivermiştir.[98]

Ebû Mıhnef'in ve Medâinî'nin rivayetlerine göre, Hz. Peygamber'in hanımı Aişe'nin Hucr ve arkadaşlarının bağışlanması için Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'ı Muâviye'ye gönderdiği ancak onun Hucr ve arkadaşlarının öldürülmesinden sonra Şâm'a ulaştığı bilinmektedir.[99] Öyle zannediyoruz ki, Hucr ve arkadaşlarının öldürülmesinden dolayı Muâviye'yi bizzat kınayan sadece Âişe olmuştur. Ebû Mıhnef'ten, Kelbî ve Katâde'den gelen haberlerde Muâviye'nin Âişe'ye şöyle dediği nakledilmektedir: "Onu ben öldürmedim, onu aleyhine şahitlik yapanlar öldürdüler".[100]

Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarının ölümü karşısında Kûfelilerin durumu Dîneverî'nin de belirttiği gibi[101], hareketsiz bir üzüntüden öte geçmemiştir.

c. Hareketin Sonuç Değerlendirmesi

Hucr b. Adiyy hareketi, Kûfe sokaklarında çarpışmalara yol açan, sonra da, Hucr'un ve bazı arkadaşlarının ölümü ile neticelenen Emevî iktidarına karşı gerçekleştirilmiş basit bir isyan hareketidir.

Hucr b. Adiyy ve arkadaşları, Ali'nin saflarında yer alan, sonra da –istemeseler bile– diğer müslümanlar gibi, Muâviye'ye bey'at eden insanlardır. O zamanki mevcut

---

(96) **Taberî**, c. V., s. 274.
(97) Krş.: **Taberî**, c. V., s. 278.
(98) Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 261; **Taberî**, c. V., s. 268.
(99) **Taberî**, c. V., s. 278-9; Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 265; krş.: **Ağânî**, c. XVI., s. 10; **İbn Sa'd**, c. VI., s. 220.
(100) **Taberî**, c. V., s. 279; Belâzurî, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 265.
(101) Dineverî, **Ahbâr**, 224.

siyasî ve ictimâî şartlar onları böyle bir harekete sürüklemiştir. Ancak, hareketin her hangi bir plân dahilinde gerçekleştiğini ve bir siyâsî hedefe yönelik olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, hareket esnasında "Şîa" tabiri ıstılâhî bir hüviyet kazanabilmiş ve umumîleşmiş değildir. Olay esnasında kullanıldığı bilinen "Şîatu Ali" (Ali taraftarı) ifadesi, onların daha önce Hz. Ali'nin tarafları olduklarını belirtmesinin dışında özel bir anlam taşımamaktadır. Bunların Ali taraftarlıklarının en ileri derecesi, Ali'nin Muâviye'den daha fazla hilâfete lâyık olduğu hususudur; mevcut bilgiler ışığında Ali'ye karizmatik özellikler atfedildiğini söyleyebilmek hemen hemen imkânsız gibidir.(102)

Gerek olayı hazırlayan sebepler içerisinde, gerekse cereyan tarzında, Hucr hareketinin bütünlüğüyle irtibatlı olarak karşımıza hiç bir Şiî fikir çıkmamıştır. Sadece Hucr b. Adiyy'in aleyhine şahitlik ettikleri bildirilen kimselerin ifadeler arasında, onun hilafet işinin ancak Ali b. Ebî Tâlîb'in çocuklarında sahih olacağına inandığı hususu Şiî fikirler arasında mütalâa edilebilir görünüyorsa da, bunun ithamnâmede yer almayışı sebebiyle, doğru olduğuna şüpheyle bakılabilir. Bunun doğru olduğunu farzetsek bile, bu

(102) Amr b. el-Hamık'ın niçin Ali taraftarı olduğunu bildiren şu sözleri, Ali'nin saflarında yer alanların ona nasıl baktıklarını gösteren bir belge gibidir: "Ey mü'minlerin emiri! Allah'a yemin olsun ki seni sevmiş olmam ve sana bey'at etmem, aramızdaki akrabalıktan, vereceğin malı arzu ettiğimden veya senden makam, mevki beklediğimden değildir. Seni şu beş hasletinden dolayı sevdim: 'Sen Resûlullah'ın amcasının oğlusun; O'na ilk iman edenlerdensin. Bu ümmetin kadınlarının seyyidesi olan Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma'nın kocasısın. Resûlullah'ın bize bıraktığı çocuklarının babasısın ve muhacirlerin içerisinde savaşa en çok iştirak eden kimsesin." Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 103; krş.: İbn A'sâm, **Fütûh**, c. II., s. 449

ifadenin, "hilâfetin nass ve tayinle Ali b. Ebî Talib'in soyunda olduğu" şeklindeki şiî imamet anlayışı ile en ufak bir benzerliği bulunabileceğini ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir. Şöyle ki, Hucr b. Adiyy'in Muâviye'ye bey'atını bozmadığını söylediği, pek çok râvi tarafından müştereken belirtilmiştir.(103) Ayrıca bu ifâde, Muâviye'nin haksız yere halife olduğu şeklindeki umûmi kanaatın bir tezâhürü de olabilir. Nitekim Nâşî el-Ekber(293/906) de, Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarının, Ali'nin de, tıpkı Ebû Bekir ve Ömer gibi, müslümanların kendisine bey'atlarıyla halîfe olduğuna inandıklarını, onun ölümünden sonra, Kitâb'ı, Sünnet'i iyi bilen ve bunlarla amel eden bir insan olduğu için Hasan'ı imam kabul ettiklerini belirtir.(104)

Öte yandan Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarının Ali'den teberrî etmedikleri için öldürülmüş olmaları da, doğrudan Ali'nin Muâviye'den daha fazla hilâfete lâyık olduğu fikriyle alâkalı olup, Ali'yi yakından tanıyan her müslümanın ortaya koyabileceği bir tavırdır. Onların, Muâviye'yi ve Ziyâd b. Ebî Süfyan'ı kötülemeleri, insanları bunlara karşı harbe dâvet etmeleri de, bu anlayışın bir ürünü olarak telâkki edilebilir.

Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarının Osman'la ilgili menfi kanaatları ise doğrudan onun icraatiyle ilgili hususlardan kaynaklanmaktadır. Öyle zannediyoruz ki bunlar hakkında "Sebeiyye" tabirinin kullanılması da Osman hakkındaki düşünceleri sebebiyledir. Böylece Hucr b. Adiyy hareketinin cereyan ettiği zamanda yani 51/671 tarihlerinde Sebeiyye tabirinin sadece Osman aleyhtarlığı anlamını taşıdığı; Milel-Nihal kitaplarında yer alan Ali'nin ölmediği şeklinde aşırı

(103) Msl. bk.: Kelbî'nin rivâyeti, Belâzurî, Ensâb, k. 4., c. I., s. Msl. bk.: Kelbî'nin rivâyeti, Belâzurî, Ensâb, k. 4., c. I., s. 250-251; el-Heysem b. Adiyy'in rivayeti, **Ensâb**, k. 4., c. I., s. 252; ayr. krş.: Ebû Mıhnef'in rivâyeti, **Taberî**, c. V., s. 265; İbn Sa'd, c. VI., s. 219; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 236.

(104) Nâşî el-Ekber, **Usûlu'n-Nihal**, s. 23.

inançları olduğu söylenen "Sebeiyye" ile isim benzerliğinin dışında bir alâkasının olmadığının düşünülebileceği de ortaya çıkmış olmaktadır.

Netice itibariyle denilebilir ki, Hucr b. Adiyy hareketi hiç bir yönüyle şiî motifler taşımamaktadır. Bu sebeple mevcut kaynaklar muvacehesinde bu olayla irtibatlı olarak ne şiîlikten ne de şiî fikirlerden söz edebilmek mümkün görülmektedir.

II. Tevvâbûn Hareketi

Tevvâbûn hareketi, Kerbela vakasından sonra, Hüseyin b. Ali'yi Kûfe'ye davet eden, fakat yanı başlarında şehit edilmesine seyirci kalanların, bu davranışlarından dolayı pişman olduklarını göstermek ve Kerbela'nın intikamını almak gayesiyle giriştikleri bir harekettir.

M.Cemalüddin Surûr(105), M.Tayyib en-Neccâr(106), Ahmet Şelebî(107), Hasan İbrahim Hasan(108), Wellhausen(109) gibi bazı araştırıcılar, bu olayı tereddütsüz şiî hareketi alarak değerlendirirlerken, ilk defa Watt(110) ve E. Ruhi Fığlalı(111) "İlk-Şiî" tabirini kullanarak olaya farklı bir açıdan yaklaşmışlardır. Biz olayın "şiî" veya "İlk-Şiî" hareketi sayılıp sayılamayacağını tesbit edebilmek için, yine "Fikirlerle hadiselerin irtibâtı'nı esas alarak hadisenin incelenmesi gerektiği kanaatındayız."

Tevvâbûn hareketi hakkında en geniş malûmatı Taberî'de ve Belâzurî'de bulmaktayız. Ancak her iki eserde de, hâdise umumiyetle Ebû Mıhnef kanalıyla gelen rivâyetlerle anlatılmaktadır.(112) İbn Kesîr'in, olayı Vakıdî(208/823)'nin rivâyetinden aktarması gerçekten büyük bir şanstır;(113) bize az da olsa mukayese imkanı vermektedir. Halife b. el-Hayyât ve Dîneverî Tevvâbûn hareketinden hiç bahsetmezler. Yakûbî özet malumatla yetinirken(114), Mes'ûdî

(105) M. C. Surûr, **Hayâtu'l-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyye**, s. 139, vd.
(106) M. Tayyib en-Neccâr, **ed-Devletu'l-Emeviyye fi'ş-Şark**, s. 93.
(107) Ahmed Şelebî, **et-Târîhu'l-İslâmî**, Kahire 1984, c. II., s. 209.
(108) Hasan İbrahim Hasan, **Târihu'l-İslâm**, c. I., s. 401.
(109) Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 189 vd.
(110) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 46 vd.
(111) E. R. Fığlalı, **"İlk Şiî Olaylar"**, A.Ü.İ.F.Dergisi, Ankara 1983, XXVI., s. 335 vd.
(112) Taberî, c. V., s. 551 vd.; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 204 vd.
(113) İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. VIII., s. 251 vd.
(114) Ya'kûbî, c. II., s. 257-8.

"Tevvâbûn" yerine "Türâbiyyûn" tabirini kullanmaktadır.. (115) Tarihu'l-Hulefâ'daki malûmat Belâzurî'nin verdiği bilgilerin bir özeti gibidir.(116) İbnu'l-Esîr ise olayı anlatırken kaynak göstermez; ancak mevcut bilgiler, büyük ölçüde Ebû Mıhnef'ten istifade edildiği intibaını uyandırmaktadır.(117)

a. Tevvâbûn Hareketini Hazırlayan Sebepler

aa. Kerbela Vak'ası ve Hüseyin b. Ali'nin Öldürülmesi:

Hüseyin b. Ali 5 Şaban 4/30 Aralık 626 tarihinde Medine'de doğdu.(118) Çocukluğunda Hz. Peygamber'in dede sevgisini ve şefkatini tattı.(119) Kardeşi Hasan'ınki gibi onun ismini de dedesi Hz. Muhammed verdi.(120) Daha sonra babası Ali b. Ebî Talib'le beraber Kûfe'ye gitti. Onunla bütün seferlere iştirak etti. (121) Ali b. Ebî Talib'in öldürülmesinden sonra, kardeşi Hasan'ın yanında yer aldı. Onun hilâfeti Muâviye'ye devretmesini tasvib et-

---

(115) Mes'ûdî, **Mürûc**, c. III., s. 100 vd.

(116) **Tarihu'l-Hulefâ**, s. 98 a vd.

(117) İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 340 vd.

(118) Ebu'l-Ferec el-Isfehanî, **Makâtilu't-Talibiyyîn**, thk.: es-Seyyid Ahmed Şakir, Kahire 1949; s. 78; Ahmed b. Abdillah et-Taberî, **Zehâiru'l-Ukbâ**, Kahire 1356, s. 118; E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 90; Kuleynî, 3/624 yılında doğduğunu kaydeder. Bk. **Usûlu'l-Kâfî**, Tahran 1388, c. II., s. 463; **Zehâiru'l-Ukbâ**'da 5/626 da doğduğunun söylendiği de rivâyet edilir. Bk. s. 118.

(119) Krş.: A. Ateş, " Hüseyin" , İ.A. c.V., s. 635

(120) Ahmed bin Hanbel, **Musned**, c.I.,s, 98; Ahmet bin Abdillah et-Taberî, **Zehâiru'l-Ukbâ**, s. 120; (Hüseyin isminin Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e bildirildiğinin nakledilmesi dikkat çekicidir.) Ayr. bk.: M. Asım Köksal, **Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası**, Ankara 1979,s.7-8.

(121) İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsabe**, c.I.,s.333; bk.: E.R. Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 92; A. Ateş, "Hüseyin", İ.A.c.V., s. 635. Hüseyin'in kardeşi Hasan'la birlikte Hz. Osman zamanında Horasan'a düzenlenen bir sefere katıldığı (Taberî, c. IV., s. 269), Hz. Osman'ın evi muhasara edildiğinde de kardeşiyle birlikte onun muhafazasında görevlendirildiği kaydedilmektedir. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 69, 70.

mediyse de(122) karşı da çıkmadı. Kardeşiyle beraber Medine'ye döndü, Muâviye'nin ölümüne kadar da burada kaldı.(123) Hüseyin b. Ali'nin künyesi Ebû Abdillah, lakabı ise eş-Şehîd'dir.(124)

Hüseyin b. Ali, Abdurrahman b. Ebî Bekir, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'le birlikte Muâviye'nin, oğlu Yezid'e bey'at alma isteğini kabul etmemiştir; ancak bu sebepten dolayı herhangi bir siyasî faaliyette de bulunmamıştır.(125) Bunun için Hasan'ın ölümünden sonra onun ima-

---

(122) Krş.: Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyn,** Bağdad 1977, s. 3; İbn Kesîr, **el-Bidâye,** c.VIII.,s.16. Ayr.Bk.: A. Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik,** İstanbul 1979, s. 384. Gölpınarlı'nın Hüseyin'in Kadeşi Hasan'a hilâfeti devretme sebebini sormasının itiraz yollu olmadığını, belirtmek ihtiyacını hissetmesinin sebebini anlamak mümkün değildir.

(123) Taberî, c. I., s. 165; İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsâbe,** c. I., s. 333. Hüseyin b. Ali'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bak. Ebû Mıhnef, **Maktelü Hüseyin**; Ebu'l-Ferec el-Isfehânî, **Makâtilu't-Tâlibiyyîn,** s. 78+122; İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî, **Menakıb-ı Âl-i Ebî Tâlib,** c. III., s. 206+272; Seyyid Murtaza el-Huseynî el-Fîrûzâbâdî, **Fedâilu'l-Hamse, Necef,** 1384, c. III., s. 202 vd. Tâhâ Hüseyin, **el-Fitnetu'l-Kübrâ,** c. II., s. 213 vd. E. R. Fığlalı, **İmamiye Şiası,** s. 90-102.

(124) Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî, **Kitâbu'l-Kunâ ve'l-Esmâ,** Haydarabâd 1322, c. I., s. 77; İbn Kuteybe, **el-Meârif,** s. 93.

(125) Muâviye'nin oğlu Yezid'e bey'at almak istemesi hk. bk.: Halife b. Hayyât, **Tarih,** c. I., s. 248 vd.; Taberî, **Tarih,** c. V., s. 301 vd.; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd,** Kahire 1946, c. IV., s. 371 vd.; **el-İmâme ve's-Siyâse,** c. I., s. 148 vd.; ayr. bk.: Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu,** s. 67-8. Ebû Mıhnef'e göre Hasan'ın ölümünden sonra Kûfelilerden bazılarının, Hüseyin'e tâziyet mektubu yazmaları (**Maktelu Hüseyin,** s. 5.) Muâviye ölünce Hüseyin'e bey'at edileceği şeklindeki bazı söylentilerin Muâviye'nin kulağına ulaşması (**Maktelu Huseyin,** s. 8), onun Hüseyin'e sert bir mektup yazmasına yol açar. (**Maktelu Hüseyn,** s.6). (Dîneveri'ye göre, Kûfelilerin Hüseyin'in yanına gidip gelmeleri ve Muâviye'nin ona mektup yazması Hucr b. Adiyy'in öldürülmesinden sonradır. **Ahbâr,** s. 224). Bu durum bile, Hüseyin'in herhangi bir siyasî faaliyette bulunmadığını ve sıkı bir kontrola tabi tutulduğunu göstermektedir.

metine inananların Hüseyin'i imam kabul ettikleri şeklindeki, Milel-Nihal kitaplarında mevcut bazı haberleri[126] şüphe ile karşılamak durumundayız. Hasan'ın ölümünden sonra Hüseyin'e imam olarak bey'at edildiğine dair mevcut tarihî kaynak eserlerde tek bir haber bile mevcut değildir.[127]

Muâviye 60/680 yılının Receb ayında ölür;[128] yerine geçen Yezid'in yaptığı ilk iş, o sırada Medine valisi olan Velid b. Utbe'ye[129] mektup yazarak, Muâviye'nin öldüğü duyulmadan, Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'den kesin olarak bey'at alınmasını istemesi olur.[130] Mektubu alan vali Velid, Mervan ile istişâre ettikten sonra, Hüseyin b.Ali'yi ve İbn Zübeyr'i yanına çağırır. Hüseyin "benim gibi bir adam gizlice bey'at etmez"[131] diyerek Yezid'e bey'atı reddeder; daha sonra da Mekke'ye gider.[132]

Hüseyin'in Medine'yi terk etmesinin esas sebebi, orada kaldığı sürece, ya Yezid'e bey'at etmek, ya da öldürülmek

(126) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 25; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makâlât ve'l-Fırak,** s. 24.

(127) Krş. E. R. Fığlalı, **İmamiye Şiası,** s. 92; Şiî müellif et-Tabersî bile Hüseyin'in Hz. Ömer'e "İn babamın minberinden!" dediği hadiseyi onun imametine delil olarak göstermesine rağmen (bk. **el-İhticâc,** Beyrût 1966, c. II., s. 13-14). Hasan'ın ölümünden sonra Hüseyin'e bey'at edildiğine dair hiç bir şey zikretmez.

(128) Bk. Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 8; Taberî, c. V., s. 324; İbn Habîb, **el-Muhabber,** s. 21; Halif b. Hayyât, **Tarih,** c. I., s. 278; Ya'kûbî, c. II. s. 238.

(129) el-İmâme ve's-Siyâse'de valinin Halid b. el-Hakem olduğu kaydedilir. Bk.c.I.,s.174; Belâzurî ise, el-Eşdak'ın Medine valisi olduğunun söylendiğini, doğrusunun Velid b. Utbe olduğunu belirtir. Ensâb c.IV/ B,s.12.

(130) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s.10; Dîneverî, **Ahbâr,** s.227; Ya'kûbî c. II,s.241; Belâzurî, **Esnâb,** IV/B,s.12; Taberî,c.V.,s.338.

(131) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 12; Belâzurî, **Ensâb,** c. IV/B, s. 15; Taberî, c. V., s. 339.

(132) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 14; Dîneverî, **Ahbâr,** s.228; Ya'kûbî, c. II., s. 241; Belâzurî, **Ensâb,** c. IV/B, s. 15; Taberî, c. V., s.341.

gibi iki kaçınılmaz durumla karşı karşıya kaldığını çok iyi anlamasıydı. Ona göre Yezid gibi içki içen, günah işleyen bir kimsenin halife olması doğru bir iş değildi.[133] Nitekim Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre, onun, Medine'den ayrılmadan önce Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ederken söylediği şu sözler de bu hususu açıkça ortaya koymaktadır: "Ey Resûlullah! Yanından istemeyerek ayrılıyorum. Bizi birbirimizden ayırıyorlar; içki içen, günah işleyen Yezid'e zorla bey'at etmemi istiyorlar; bunu yaparsam küfre düşmüş olurum, yapmazsam beni öldürürler..."[134]

Hüseyin b. Ali'nin bu arada, Yezid'e bey'atı reddedip Mekke'ye geldiğini haber alan Kûfeliler, yanlarına gelmesi için ona mektuplar gönderirler.[135] Mektup yazanların başında Süleyman b. Surad, Rifâa b. Şeddâd, Müseyyeb b. Necebe gibi, daha sonra Tevvâbûn hareketinin lider kadrosunu oluşturan kimseler kadar[136] Kûfelilerin ileri gelen reislerinden Şebes b. Rıb'î, Haccâr b. Ebcer, Yezid b. Hâris, Azre b. Kays, Amr b. Haccâc, Muhammed b. Umeyr gibi isimler

---

(133) Krş.: Abdulhasîb Tâhâ Amîdeh, **Edebu'ş-Şîa**, Kâhire 1956, s. 22.

(134) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 14-15; Hüseyin'in Ümeyye Oğullarına hangi gözle baktığı hk. bk.: Taberî, c. V., s. 403; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 280.

(135) Bu mektuplar hk. bk.: Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 17 vd., Dîneverî, **Ahbâr**, s. 229 vd.; Ya'kûbî, c. II., s. 241-2; Taberî, c. V., s. 352 vd.; **el-İmâme ve's-Siyâse**, c. II., s. 4; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. VIII., s. 165; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 266 vd.; ayr. bk.: M. A. Köksal, **Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası**, s. 28 vd. Mes'ûdî'nin ifadelerinden (**Murûc**, c. III., s. 64) ve İbn Kesîr'in verdiği bilgilerden (**el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 161), Kûfelilerin Muâviye'nin sağlığında Hüseyin'i Kûfe'ye davet ettikleri anlaşılıyorsa da (krş.: Donaldson, **Akidetu'ş-Şîa**, s. 94, 95), Muâviye'nin Hüseyin'i sıkı bir göz hapsine tabi tuttuğu hatırlanırsa (bk. Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 6; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 224-5), Bunun olayların akışına pek uymadığı söylenebilir.

(136) Ebû Mıhnef, **Maktelu Hüseyin**, s. 17; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 229; **Taberî**, c. V., s. 352; **el-İmâme ve's-Siyâse**, c. II., s. 4.

de mevcuttur.[137] Ebû Mıhnef ve Dîneverî Hüseyin'i Kûfe'ye çağıran bu kimseler için "Şîa'dan bir cemaat" derken[138] Taberî'nin olayı naklettiği iki önemli râvîden biri olan Ammâr Duhenî[139] ve Mes'ûdî[140]; "Ehlu'l-Kûfe", Ya'kûbî ise[141] "Ehlu'l-Irâk" ifadelerini kullanırlar.[142]

Hüseyin b. Ali, Kûfelilerin bu ısrarlı davetleri üzerine amcasının oğlu Müslim b. Akîl 'i, mektuplarda kendisine bildirilenlerin doğru olup olmadığını tahkik için Kûfe'ye gönderir.[143] Müslim b. Akîl, Kûfe'de, Ammâr ed-Duhenî'nin rivâyetine göre İbn Avsece'nin evine[144], Ebû Mıhnef'in "Maktelu Hüseyin" de bildirdiğine göre Süleyman b. Surad'ın[145], Taberî'deki rivâyetine göre ise Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî'nin evine iner.[146] Taberî'deki rivâyette "eş-Şîa"[147] "Maktelu Hüseyin" de "insanlar" (en-nâs)[148], ammâr ed-Duhenî'ninkinde ise, "Kûfeliler" (ehlu'l-Kûfe)[149], onun yanına gidip gelmeye başlarlar; o da Hüseyin b. Ali adına bey'at alır. Kendisine, bir rivâyete göre on iki bin[150], bir diğerine göre ise on sekiz bin kişi bey'at eder.[151]

---

(137) Dîneverî, **Ahbâr,** s. 229; **Taberî,** c. V., s. 353.
(138) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 17; Taberî'deki rivayette sadece "eş-şîa" şeklindedir. Bk. c. V., s. 352; Dîneverî, **Ahbâr,** s. 229.
(139) **Taberî,** c. V., s. 347.
(140) Mes'ûdî, **Murûc,** c. III., s. 64.
(141) Ya'kûbî, c. II., s. 241.
(142) Krş.: İbn Kesîr, **el-Bidâye,** c. VIII., s. 161.
(143) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 19; Halîfe b. Hayyât, **Tarih,** c. I., s. 280; Dîneverî, **Ahbâr,** s. 230; Ya'kûbî, c. II., s. 242; **Taberî,** c. V., s.347.
(144) **Taberî,** c. V., s. 346.
(145) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyn,** s. 20. Aynı yerde, onun Muhtâr'ın evine indiğinin söylendiği de kayıtlıdır.
(146) **Taberî,** c. V., s.355; krş.: Dîneverî, **Ahbâr,** s. 231.
(147) **Taberî,** c. V., s. 355; krş.: Dîneverî, **Ahbâr,** s. 231.
(148) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 20.
(149) **Taberî,** c. V., s. 347.
(150) Ammâr ed-Duhenî'ye göre, **Taberî,** c. V., s. 348.
(151) Ebû Mıhnef'e göre, Taberî, c. V., s. 375. Maktelu Huseyin'de seksen bin kişiden bahsedilmesi muhtemelen yazılış hatası olmalıdır, s. 20; **el-Ikdu'l-Ferîd**'de bey'at edenlerin otuz binden fazla olduğu da kaydedilir. Bk.: c. IV., s. 378.

Müslim b. Akîl'in Kûfe'deki faaliyetleri devam ederken durumdan haberdar olan Yezîd, Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd'a, Kûfe valiliğini de verdiğini, Müslim'in orada taraftar toplamaya başladığını acele oraya gidip onu, ya öldürmesini, ya da sürgün etmesini bildirdiği bir mektup yazar.(152) Ubeydullah b. Ziyâd Basra'dan Dîneverî'nin "eş-Şîa"nın önde gelenlerinden olduğunu bildirdiği(153) Şerîk b. el-A'ver gibi bazı kimseleri de yanına alarak hemen Kûfe'ye gelir.(154) -Bu hutbesinde ilk sözünün "Fey'iniz aranızda taksim edilecektir"(155) olması, Kûfelilerin bazı ekonomik şikâyetlerinin mevcut olduğu kanaatini uyandırmaktadır-. Bunun üzerine Kûfeliler, Hüseyin'e yaptıkları bey'atı bozarak Yezid'e bey'at ederler.(156) Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre, Müslim b. Akîl tek başına namaz kılmak zorunda kalır;(157) canından endişe ettiği için Kûfe eşrafından Hânie b. Urve'nin evine sığınır.(158)

İbn Ziyâd, Müslim b. Akîl'in, Hânie b. Urve'nin evinde saklandığını öğrenince Hânie'yi çağırır, sonra da dövdürür ve hapsettirir.(159) Müslim b. Akîl de zaman kaybetmenin anlamsız olduğunu farkedip halkı ayaklanmaya davet eder.(160) Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre, Müslim'le beraber yola çıkan dört bin kişiden saraya varıldığında sadece üç yüz kişi

(152) Hişâm ve Avâne'nin rivâyetlerine göre, **Taberî**, c. V., s.357.

(153) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 233; krş.: Ömer b. Şebbe'nin rivâyeti, **Taberî**, c. V., s. 359.

(154) İbn Ziyâd'ın Kûfe'ye gelişi hk. bk. Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 23; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 232; **Taberî**, c. V., s. 348, 359.

(155) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 232; krş. **Taberî**, c. V., s. 358-9.

(156) Ebû Mıhnef'in rivayetine göre, **Maktelu Huseyin**, s. 24-5.

(157) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s.24-5.

(158) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 25; **Taberî**, c. V., s. 347; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 233.

(159) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 25-6; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 237; **Taberî**, c. V., s. 349.

(160) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 29; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 238.

kalır.[161] Ancak İbn Ziyad'ın, Müslim b. Akîl'in etrafında toplananları caydırmak için, yanında bulunan Kûfe'nin ileri gelenlerini görevlendirdiğini göz önüne alırsak, Ammâr ed-Duhenî'nin bildirdiği gibi, dağılmanın saray kuşatıldıktan sonra yavaş yavaş gerçekleşmiş olduğunu görürüz.[162] Müslim b. Akîl'e karşı mücadele edenlerin başında, Hüseyin'i Kûfe'ye çağıranlardan olan Şebes b. Rıb'î'nin de bulunması[163] olayın tabiatını göstermesi bakımından ilginç bir örnektir. Ubeydullah b. Ziyâd'ın akıllıca siyaseti sayesinde Müslim'in taraftarları iyice azalır; akşam namazında yanında sadece otuz kişi kalır.[164] Daha sonra da etrafındakiler tamamen dağılır.[165] Sonunda kendisi de Kinde kabilesinden azatlı bir kadının evine sığınır.[166] Bir gün sonra da yakalanarak öldürülür.[167]

Hüseyin b. Ali, Kûfe'de bu olayların cereyan ettiği sırada, Müslim b. Akîl'den aldığı müsbet habere[168] güvenerek, Abdullah b. Abbâs ve diğer bazı kimselerin karşı çıkmasına rağmen[169], çoğunluğunu kadınların ve çocukların oluş-

---

(161) **Taberî**, c. V., s. 369.
(162) **Taberî**, c.V., s. 369-71; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 239; Ammâr ed-Duhenî'nin rivâyeti için bk. **Taberî**, c. V., s. 350.
(163) **Taberî**, c. V., s. 370; krş. Dîneverî, **Ahbâr**, 239.
(164) **Taberî**, c. V., s. 371; krş. Dîneverî, **Ahbâr**, s. 239.
(165) **Taberî**, c. V., s. 371; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 239.
(166) **Taberî**, c. V., s. 371; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 239.
(167) Müslim b. Akîl'in yakalanması ve öldürülmesi hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 31 vd.; İbn Habîb, **Muhabber**, s. 480; Halîfe b. Hayyât, **Tarih**, c. I., s. 28; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 240 vd.; **Taberî**, c. V., s. 350, 373 vd.; ayr. bk.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 166 vd.; E. R. Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 98; M. Asım Köksal, **Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası**, s. 56 vd.
(168) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 243; **Taberî**, c. V., s. 375.
(169) Bu konuda bk.: Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 36 vd.; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 243 vd.; **Taberî**, c. V., s. 382 vd.; Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 64 vd.; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 275 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. VIII., s. 162 vd. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesini istemeyenlerin üzerinde birleştikleri ortak nokta, Kûfelilerin, Hz. Ali'yi öldürüp oğlu Hasan'ı

turduğu küçük bir kafile ile 8 zilhicce 60/9 Eylül 680'de Mekke'den Kûfe'ye doğru hareket eder.(170) Yolda karşılaştığı şair Farazdak'ın, Kûfe'deki insanların kalplerinin Hüseyin'le; kılıçlarının ise Umeyye Oğulları ile olduğunu bildiren ifadeleri(171), Müslim b. Akîl'in ve Hânie b. Urve'nin öldürüldükleri haberi(172) bile, onun Kûfe'ye gitmesini engelleyememiştir.

Bu sırada Hüseyin b. Ali'nin Mekke'den ayrıldığını haber alan Ubeydullah b. Ziyâd, kendine göre bazı tedbirler alır(173) ve Hurr b. Yezid'i Hüseyin'i takiple görevlendirir. Hurr, Kadisiyye yakınlarında Hüseyin'in kafilesi ile karşılaşır; taraflar birlikte, onun kontrolünde Kerbela'ya kadar giderler.(174)

Hüseyin b. Ali ve yanındakiler Kerbela'da iken, Ubeydullah b. Ziyâd, Ömer b. Sa'd. b. Ebî Vakkas'ı tamamen Kûfelilerden müteşekkil bir ordu ile onların üzerine gönderir.(175) Daha sonra da Dîneverî'nin tabiriyle "herkes" Ker-

---

yalnız bıraktıkları; mal mülk düşkünü oldukları ve bunlara güvenilemiyeceği gibi hususlardır. Aslında bu ifadeler bile, Hüseyin'i davet edenlerden "şîa" olarak söz edebilmenin çok zor olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kanaatımızı teyid eden değişik bir bakış açısı için krş.: Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Mısır 1965, c. II., s. 20.

(170) **Taberî**, c. V., s. 381; Dîneverî, Hüseyin'in Mekke'den çıkışıyla Müslim b. Akîl'in öldürülmesinin aynı güne rastladığını kaydeder. **Ahbâr**, s. 242-3.

(171) Bk. Halîfe b. Hayyât, **Târih**, c. I., s. 281; el-Fesevî, **Kitâbu'l-Ma'rife** c. II., s. 253; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 245; **Taberî**, c. V., s. 386; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, c. IV., s. 384; krş.: el-Isfehânî, **Makâtilu't-Tâlibiyyîn**, s. 110.

(172) Ebû Mıhnef, **Maktelu Hüseyin**, s. 39; Dîneverî, Müslim b. Akîl'in oğullarının ısrarından söz eder. **Ahbâr**, s. 247.

(173) Bk.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 244.

(174) Bk.: **Taberî**, c. V., s. 389; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 251.

(175) Bk.: Ebû Mıhnef, **Maktelu Hüseyin**, s. 46-47; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 253; **Taberî**, c. V., s. 389; Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 71.

bela'ya gitmek zorunda kalır.[176] Kûfelilerden pek çoğunun mal mülk karşılığı Ubeydullah b. Ziyâd'ın saflarında gönüllü olarak yer aldıkları nakledilmektedir.[177]

Hüseyin b. Ali ve taraftarları, Ömer b. Sa'd komutasındaki orduyla karşı karşıya geldiklerinde, Ömer bir adam göndererek Hüseyin'e niçin geldiğini sordurur. O da, "Bana yazdığınız için" cevabını verince, elçi olarak gelen kimse "Sana mektup yazanlar bu gün İbn Ziyâd'ın en yakın adamlarıdır" der.[178] Hüseyinle Ömer b. Sa'd arasında karşılıklı konuşmaların yapıldığı bildirilen bir kaç gün sonra, Ziyâd'dan gelen yeni bir emir üzerine, önce Hüseyin'in taraftarlarının Fırat nehrinden su almaları engellenir;[179] bunun üzerine kısa bir çarpışma olur.[180] Hüseyin, hedefin kendisi olduğunu, taraftarlarının isterlerse ayrılabileceklerini söylerse de kimse yanından ayrılmaz.[181] Daha sonra, son derece nispetsiz kuvvetler arasında savaş başlar ve feci şekilde devam eder.[182]

Savaş esnasında önce Habîb b. Muzâhir ve Zuheyr b. el-Kaym gibi Hüseyin'in yanında yer alanlardan bazıları öldürülür daha sonra, Hüseyin b. Ali şehid edilir.[183]

Hüseyin b. Ali'nin öldürülmesi olayına, fikirlerle hadiselerin irtibatını esas olarak baktığımızda, ne Hüseyin açısından, ne de onun taraftarları açısından Şiîlikten söz ede-

(176) Dîneverî, **Ahbâr**, s. 255.
(177) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 42.
(178) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin**, s. 48.
(179) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 49; Hüseyin'in bu durum üzerine yaptığı konuşmadan, karşı taraftakilerin kendisini öldürmek niyetinde olduklarını farkettiği, anlaşılmaktadır. Bk.: **Aynı eser**, s. 49-50, 54.
(180) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 52.
(181) Bk.: Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 54 vd.
(182) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 58 vd.; olayın teferruatı hakkında bk.: **Taberî**, c. V., s. ;
(183) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 60, 61, 80 vd.

bilmek mümkün görünmektedir. Olay esnasında "Şîa" tabiri ıstılahî bir hüviyet kazanmadığı gibi, Hüseyin'i Kûfe'ye davet edenlerin de onu, Umeyye iktidarına karşı, kendi sosyo-politik çıkarları doğrultusunda bir alternatif olarak gördükleri söylenebilir.

ab. Kerbelâ'nın Etkileri ve Diğer Sebepler

Tevvâbûn hareketinin adından da anlaşılacağı gibi, olayın esas muharrik fikri, Hüseyin b. Ali'yi Kûfe'ye davet eden sonra da, onun ve yanında bulunanların hunharca şehid edilmesine seyirci kalanların, bu davranışları sebebiyle hissettikleri pişmanlık duygusudur. Bunlar Ebû Mıhnef'ten ve Vakıdî'den gelen haberlere göre, Hüseyin'i yalnız bırakmakla hata edip büyük günah işlediklerine, bunun yükünü hafifletmenin de, ancak Hüseyin'i Kerbelâ'da şehit edenleri ve bu işe ortak olanları öldürmekle, ya da bu uğurda ölmekle mümkün olacağına inanıyorlardı.(184)

Bu duygu, bütün müslümanları derinden etkileyen Kerbelâ vakasından sonra, bilhassa tabiî olarak suçluluk havasına giren bazı Kûfelilerin vicdanlarında günden güne alevleniyordu.(185) Özellikle Hüseyin'e Kûfe'ye gelmesi için mektup gönderdikleri halde, ona yardım etmeyen Süleyman b. Surâd, Müseyyeb b. Necebe, Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl el-

---

(184) Taberî, c. V., s. 557; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 247; krş.: Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 100-101. Taberî'de Ebû Mıhnef'in bir rivâyetinde özet halinde yer alan bu görüşler, Vakıdîye göre 64/683 yılında yapılan bir toplantıda (bk. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 247; Asım Köksal, Toplantının 65/684 de yapıldığını kaydeder. Hz. Huseyin ve Kerbelâ Faciası, s. 222) gerek Müseyyeb b. Necebe'nin gerekse diğer konuşmacıların dile getirdikleri hususlar arasındadır. Bk.: Taberî, c. V., s. 552 vd., Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 205 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 247.

(185) Krş.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 179.

Ezdî, Abdullah b. Va'l et-Teymî ve Rifâa b. Şeddâd el-Becelî kendilerine "Tevvâbûn" ismini verdikleri grubun lider kadrosunu teşkil ediyorlardı.(186) Bunlar, Hz. Musa'nın kavmine söylediği bildirilen "**Ey milletim! Buzağıyı tanrı olarak benimsemekle kendinize yazık ettiniz. Yaratanınıza tevbe edin, tevbe etmeyenlerinizi öldürün, bu Yaratanınız katında sizin için hayırlı olur; O dâimâ tevbeleri kabul ve merhamet eden olduğu için tevbenizi kabul eder,**"(187) âyetini kendileri için hareket noktası alıyorlardı.(188)

Öyle zannediyoruz ki, pişmanlık duygusundan kaynaklanan Hüseyin'in intikamını almak fikri, Kûfelilerin Umeyye oğullarına karşı besledikleri düşmanlık duygularından oluşan bir taban üzerinde gelişmişti. Yezîd'in ölümü üzerine Kûfelilerin(189) Amr b. Hureys'i makamından atarak yerine Kerbelâ kahramanlarından Ömer b. Sa'd'ı(190) getirmeleri, fakat bazı sebeplerden dolayı daha sonra Amir b. Mes'ûd'a tâbi olmaları(191) onların, ne ölçüde Hüseyin b. Ali taraftarı ve onun kanının davacısı olabileceklerinin bir göstergesi gibidir. Süleyman b. Surad'ın belirttiği gibi, Hüseyin'in kâtilleri bizzat Kûfe'nin ileri gelenleri ve Arapların süvarileridir;(192) Mes'ûdî'nin ifadesi ile "bir tek Şamlı" bile olayda yoktur.(193) Durum böyle iken, Tevvâbûn hareketine

---

(186) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 203-4; **Taberî,** c. V., s. 552; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 247.

(187) Bakara: 2/54.

(188) Ya'kûbî, **Tarih,** c. II., s. 257; Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 206; **Taberî,** c. V., s. 554.

(189) A. Köksal, hatalı olarak, ehl-i beyt taraftarlarını Kûfe valisini kovduklarını söyler. **Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası,** s. 221.

(190) Mes'ûdî, Amr b. Sa'd şeklinde kaydeder. **Murûc,** c. III., s. 93.

(191) Bk.: Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 207; **Taberî,** c. V., s. 524. Ömer b. Sa'ddan vaz geçilme sebebi olarak Hemdân kabilesinden ve diğer kabilelerden kadınların protesto etmeleri gösterilmektedir. Bk.: **Taberî,** c. V., s. 524; Mes'ûdî, **Murûc,** c. III., s. 93.

(192) **Taberî,** c. V., s. 558.

(193) Mes'ûdî, **Murûc,** c. III., s. 71.

katılanların, Hüseyin'in intikamı için onun kâtillerinin Kûfeliler olduklarını bile bile,[194] "fasıklarla cihada",[195] "zâlim ve haramları helal kılanlarla"[196] savaşa kalkışmalarının izahı pek mümkün görünmemektedir. Belki de bu, Umeyye iktidarına karşı yükselen infiâlin değişik bir tezahürü olabilir.

Tevvâbûn hareketini hazırlayan sebepleri iyi değerlendirebilmek açısından, lider kadroyu biraz yakından tanımakta fayda görüyoruz.

Bu hareketin başını çeken Süleyman b. Surad el-Huzâî, "Yesâr" olan ismi bizzat Hz. Peygamber tarafından değiştirilen bir sahabidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kûfe'ye yerleşmiştir.[197] Cemel savaşından sonra Ali b. Ebî Talib'in saflarına katılmış;[198] Sıffîn'de onun yanında savaşmıştır.[199] Ali'den sonra onun oğlu Hasan'a bey'at eden Süleyman b. Surad, Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesini şiddetle tenkit etmiştir.[200] Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre Süleyman b. Surad ve arkadaşları Hasan'ın ölümü üzerine Hüseyin'e taziyet mektubu göndermişlerdir.[201] Öte yandan Muâviye'nin 42/662 yılında Kûfe valisi Muğiyre

---

(194) **Taberî,** c. V., s. 558, 586; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 252.

(195) **Taberî,** c. V., s. 553.

(196) **Taberî,** c. V., s. 593.

(197) İbn Sa'd, c. IV., s. 25; İbn Abdi'l-Berr, **el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb** (el-İsâbe'nin hamişinde), c. 2., s. 63.

(198) **İbn Sa'd,** Suleyman b. Surad'ın Cemel savaşına katıldığını söylerse de, (**Tabakât,** c. IV., s. 292), Nasır b. Muzâhım'ın Seyf'ten naklettiği rivayete göre, Hz. Ali onu, kendi saflarına katılmakta geciktiği için tenkit etmiştir. **Vak'atu's-Sıffîn,** s. 6.

(199) Nasır b. Muzâhım, **aynı eser,** s. 205, 313; İbn Sa'd, c. VI., s. 25; Dîneverî, **Ahbâr,** s. 171, 186; İbn Abdi'l-Berr, **el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb,** c. II., s. 64; İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsâbe fî Temyîz's-Sahâbe,** c. II., s. 76.

(200) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 2.

(201) Ebû Mıhnef, **Maktelu Huseyin,** s. 5.

b. Şu'be'ye yazdığı mektupta, vakit namazlarını birlikte kılmak suretiyle bir anlamda göz hapsinde tutulmasını istediği kişilerden birisi de Süleyman b. Surad'dır(202)

Süleyman b. Surad ve arkadaşları Muâviye'nin ölümünden sonra, Hüseyin'in, Yezid'e bey'at etmeyip Mekke'ye gittiğini öğrendikleri zaman, ona Kûfe'ye gelmesi için mektup yazanların başında gelmektedirler.(203) Bunlar, Kerbelâ vaka'sından hemen sonra Hüseyin'i yalnız bırakmakla hata ettiklerine inanmışlar ve büyük bir suçluluk duygusuna kapılmışlardır.

Hareketin ikinci adamı görünümünde olan Museyyeb b. Necebe el-Fezârî'nin ismine ilk defa vali Saîd b. el-As'ı şikayet için halife Osman b. Affân'a metup yazanların arasında rastlıyoruz.(204) Daha sonra, o da Ali b. Ebî Talib'in yanında yer almıştır.(205) Hüseyin b. Ali'yi Kûfe'ye davet ettiği halde ona yardım etmeyenlerden birisi de odur.(206)

Rifâa b. Şeddâd el-Becelî ise, Sıffîn'de Ali b. Ebî Tâlib'in ordusunda Becîle kabilesinin başında bulunmuştur.(207) Hucr b. Adiyy hadisesinde Amr b. Hamık'la birlikte Kûfe'den kaçmayı başarmıştır.(208) O da Hüseyin'e, Kûfe'ye gelmesi için mektup yazanlardandır.(209)

Abudulah b. Va'l et-Teymî de Ali-Muâviye mücadelesinde Ali'nin yanında yer alanlardandır;(210) Kûfelilerin

---

(202) **Taberî**, c. V., s. 179.

(203) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 17; İbn Sa'd, c. VI., s. 25; c. IV., s. 292; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 229; **Taberî**, c. V., S. 352.

(204) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 41; İbn Sa'd, onun Kadisiyye'ye katıldığını söyler. Bk.: c. VI., s. 216.

(205) **İbn Sa'd**, c. VI., s. 216; Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 196; **Taberî**, c. IV., s. 488.

(206) Mıhnef, **aynı eser**, s. 17; İbn Sa'd, c. VI., s. 216; **Taberî**, c. V., s. 352.

(207) Nasr b. Muzâhım, **Vak'atu's-Sıffîn**, s. 205.

(208) **Taberî**, c. V., s. 265.

(209) Ebû Mıhnef, **aynı eser**, s. 17; **Taberî**, c. V., s. 352.

(210) Bk.: **Taberî**, c. V., s. 117.

davet mektuplarından bir kısmını Hüseyin'e, bir arkadaşıyla birlikte o götürmüştür.(211)

Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl el-Ezdî'nin ismine, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, ilk defa Tevvâbûn'un lider kadrosu arasında rastlamaktaysak da(212) hakkında fazla bir mâlûmat mevcut değildir.

Tevvâbûn hareketinin lider kadrosunu oluşturan bu insanların yaşları, umumiyetle altmışın üzerinde idi;(213) harekete psikolojik açıdan baktığımızda bu insanların adeta ölüm arama havasında olmalarının izahı bu olsa gerektir.

b. Hareketin Cereyan Tarzı

Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre,(214) Kerbelâ vak'asını müteakip başlayan Hüseyin'in kanını talep için silah ve taraftar toplama şeklindeki hazırlık faaliyetleri, Yezîd'in 14 Rebîulevvel 64/10 Kasım 683 tarihindeki(215) ölümüne kadar gizlice devam etmiştir. Bu arada Ebû Mıhnef'in rivâyetinden Kerbelâ vakasından hemen sonra yapıldığı anlaşılan(216) Vakıdî'nin ise 64/683 yılında olduğunu bildirdiği,(217) Tevvâbûn'un lider kadrosunun önderliğinde bir toplantı tertiplenmiştir. Ebû Mıhnef'in toplantıya katılan Humeyd b. Muslim'den naklettiği bir habere göre, aşağı yukarı yüz ki-

---

(211) **Taberî**, c. V., s. 352.

(212) **Taberî**, c. V., s. 552; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 205.

(213) **Taberî**, c. V., s. 552. Süleyman b. Surad öldüğünde tam 93 yaşında idi. Bk.: İbn Sa'd, c. IV., s. 293.

(214) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 206; **Taberî**, c. V., s. 552, 558; krş.: Vakıdî'nin rivayeti, İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 247.

(215) **Taberî**, c. V., s.499; İbn Habîb Yezîd'in 19 Safer 64'de öldüğünü söyler. Bk.: **Muhabber**, s. 22.

(216) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 204-5; **Taberî**, c. V., s. 552 vd.; ayr. krş.: E. Ruhi Fığlalı, **İlk Şiî Olaylar; Tevvâbûn Hareketi**, A.Ü.İ.F.D. Ankara 1983, c. XXVI., s. 340.

(217) İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 247.

şinin katıldığı bu toplantıda[218], önce Müseyyeb b. Necebe tarafından Hüseyin'e yardım etmedikleri için öbür dünyada Allah'a ve Hz. Peygamber'e ne özür beyan edecekleri; onun için Hüseyin'i öldürenleri ve bu işi idare edenleri öldürmek veya bu uğurda ölmek gerektiği vs. dile getirilir; içlerinden birisini reis seçmeleri istenir.[219] Sonuçta İslâm'daki kıdeminden dolayı Süleyman b. Surad reis seçilir;[220] savaş hazırlıklarının başlamasına karar verilir.[221] Vakıdî, bu toplantıda, 65/684 senesinde Nuhayle'de buluşma kararının alındığını bildirirse de[222], Ebû Mıhnef'in rivâyetinde bu kararın ne zaman ve nasıl alındığı belirtilmez; sadece Süleyman b. Surad'ın Sa'd b. Huzeyfe'ye yazdığı mektupta buluşma tarihi verdiği zikredilir.[223]

Bununla birlikte, Yezîd'in hilâfeti döneminde, Ubeydullah b. Ziyâd'ın sert idaresi zamanında Tevvâbûn'un ileri gelenlerinin hareket günü için zaman ve yer tesbit etmiş olmaları biraz şüpheli gözükmektedir. Süleyman b. Surad'ın taraftar toplamak gayesi ile etrafa mektuplar yazmasının da Yezîd'in ölümünden sonra olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Watt da "Süleyman b. Surad el-Huzâî'nin reisliğindeki askerî bir faaliyetin" muhtemelen Yezîd'den sonra başlamış olabileceğine işaret eder.[224]

Yezîd'in 64/683 de ölmesi, İslâm âleminde yeni bir durum ortaya çıkardı;[225] Umeyye Oğullarının iktidarı

(218) **Taberî**, c. V., s. 554.
(219) **Taberî**, c. V., s. 552 vd.; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 205; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. VIII., s. 247; ayr. bk.: E. Ruhi Fığlalı, **"Tevvâbûn"** A.Ü.İ.F.D. c. XXVI., s. 340-1.
(220) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 205; **Taberî**, c. V., s. 553.
(221) **Taberî**, c. V., s. 555; krş.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 247.
(222) İbn Kesir, **aynı eser**, c. VIII., s. 247.
(223) **Taberî**, c. V., s. 556.
(224) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 49.
(225) Watt, **aynı eser**, s. 49.

önemli ölçüde sarsıntı geçiriyor, bazı valiler de hanedanlığı eskisi gibi desteklemiyordu.(226)

Bu arada, Kûfe'de bir takım idarî değişiklikler ve önemli olaylar olmuştur. Kûfeliler, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Kûfe'deki nâibi olan Amr b. Hureys'i makamından indirerek yerine önce Ömer b. Sa'd'ı, sonra da Amir b. Mes'ûd'u getirmişler ve bu durumu Abdullah b. Zübeyr'e bildirmişlerdir.(227) Abdullah b. Zübeyr de, Kûfe'ye vali olarak Abdullah b. Yezîd el-Ensârî'yi, Harac Emiri sıfatıyla da İbrahim b. Muhammed b. Talha'yı göndermiştir.(228)

Öte yandan aşağı yukarı aynı zamanda Muhtâr es-Sakafî de Kûfe'ye gelir.(229) Her ne kadar Vakıdî, onun insanları Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametine çağırmaya başladığını belirtiyorsa da(230) Ebû Mıhnef onun Hüseyin'in kanını talep için geldiğini belirttiği; "Şîa"nın Süleyman b. Surad'a tabi olduğunu söylemeleri üzerine "Ben Mehdî Muhammed b. Ali İbnü'l-Hanefiyye'nin emîni, veziri olarak geldim" dediğini nakleder.(231) Olayların bu safhasında onun Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini ileri sürdüğü fikrinin daha cazip olabileceği akla geliyorsa da Tevvâbûn'un içinde bulunduğu hali ve Kûfe'nin umumî du-

(226) Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukutu**, s. 80; Yezîd'in ölümünden sonra İslâm dünyasının genel durumu için bk.: Wellhausen, **aynı eser**, s. 80 vd.

(227) **Taberî**, c. V., 524; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 207; Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 93; krş.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 248.

(228) **Taberî**, c. V., s. 560; İbn Kesîr, **aynı eser**, c.VIII., s. 248; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 207.

(229) Ebû Mıhnef ve Vakıdî'ye göre, Yezîd'in ölümünden altı ay sonra Kûfe'ye önce Muhtâr, ondan sekiz gün sonra da İbn Zubeyr'in valisi ve harac emiri gelir. (**Taberî**, c. V., s. 560; İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 248.) Belâzurî, sonra gelenin Muhtâr olduğunu kaydeder. **Ensâb**, c. V., s. 207.

(230) İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 248.

(231) **Taberî**, c. V., s. 560-1.

rumunu gözönüne alırsak, Hüseyin'in intikamı fikrinin pek çok kişiyi celbedebileceği ortadadır. Nitekim Muhtaru's-Sakafî Süleyman b. Surad'ın harp ilmini bilmediğini hem kendisini hem de peşindekileri ölüme sürüklediğini söyleyerek onu kötülüyor ve taraftar toplamaya çalışıyordu.(232) Muhtar'ın Tevvâbûn'dan ayrıldığı tek noktanın, Hüseyin'in intikamı için kendisini Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gönderdiğini söylemesidir.

Böylece üç ayrı grup ortaya çıkmış bulunuyordu: Hüseyin'in intikamını esas alan Süleyman b. Surad ve taraftarları; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisini Hüseyin'in intikamı için gönderdiğini söyleyen Muhtâr es-Sakafî ve taraftarları; bir de İbn Zubeyr'in Kûfe valisi Abdullah b. Yezîd'in etrafında toplanan Kûfe'nin eşrafı.(233) Ancak bu sonuncuların da bütünüyle İbn Zubeyr'e bağlı olduklarını söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir.(234)

Kûfe'de olaylar, belirttiğimiz şekilde gelişirken, vali Abdullah b. Yezîd'e Süleyman b. Surad ve taraftarlarının kendisine karşı çıkmak istedikleri hakkında ve Muhtâr es-Sakafî ile ilgili bazı haberler iletilir.(235) Bunun üzerine Abdullah b. Yezîd, kendisine karşı savaş açılırsa savaşacağını; ancak Hüseyin'in öldürülmesiyle hiç bir alâkası olmadığını dile getiren bir konuşma yapar.(236)

---

(232) **Taberî**, c. V., s. 561; krş. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII, s. 248-9.

(233) Krş.: İbn Kesîr, **aynı eser**, c. V., s. 248; **Taberî**, c. V., s. 561 (Abdullah b. Yezîd'in sözleri); Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 207.

(234) Krş.: Ebû Mıhnef'in rivayeti, **Taberî**, c. V., s. 578.

(235) **Taberî**, c. V., s. 561; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 207; krş.: İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 248.

(236) **Taberî**, c. V., s. 561 vd.; Belâzurî, **aynı eser**, c. V., s. 207-8; krş.: İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 248. Abdullah b. Yezîd'in konuşmasından sonra söz alan harac emiri İbrahim b. Muhammed tahrik dolu ve tehdit dozu ağır basan bir konuşma yapar. Ona cevap vermek ihtiyacını hisseden Müseyyeb b. Necebe ve Abdullah b. Va'l et-Teymî'nin ko-

Süleyman b. Surad, Ebû Mıhnef'e göre,(237) 65/684 yılı Rebuülâhir ayı girince, daha önce buluşma yeri olarak kararlaştırılan Nuhayle'ye gider; gelenlerin azlığı karşısında şaşırmaz, Hakim b. Munkız el-Kindî ve el-Velid b. Ğudayn el-Kinânî'yi atlı olarak Kûfe'ye gönderir.(238) Bunlar "Ey Hüseyin'in intikamcıları" diye bağırarak Kûfe sokaklarını dolaşırlar.

Vakıdî(239) ve Ebû Mıhnef'in(240) ortak ifadelerine göre, Nuhayle'de toplananların sayısı dört bin kadardır. Oysa bey'at etmiş olanların sayısı Vakıdî'ye göre 20.000 veya daha fazla(241); Ebû Mıhnef'e göre ise 16.000 kişidir.(242) Ebû Mıhnef Nuhayle'de üç gün beklendiğini, Süleyman b. Surad'ın Kûfe'ye tekrar adam gönderdiğini, bunun üzerine bin kişinin daha kendilerine katıldığını belirtirse de,(243) Vakıdî bundan hiç söz etmez.(244)

Müseyyeb b. Necebe'nin, gönülsüz katılacak kişilerden fayda gelmeyeceğini, acele etmek gerektiğini hatırlatması

---

nuşmalarında Cemel savaşıyla ilgili hatıraları tazelemeleri en azından Tevvâbûn hareketinin liderlerinden ikisinin önceki olaylara bakış açısını anlama imkânını sağlamaktadır. (Bk.: **Taberî**, c. V., s. 262-3; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 207; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 248) Müseyyeb b. Necebe'nin ve Abdullah b. Va'l'in konuşmalarının, Mezhepler tarihi açısından güzel bir değerlendirilmesi hk. bk.: E. Ruhi Fığlalı, **"Tevvâbûn"**, A.Ü.İ.F.D. c. XXVI., s. 344; ayr. bk.: **İmamiyye Şîası**, s.

(237) **Taberî**, c. V., s. 583 vd.; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 208.

(238) Vakıdî'ye göre sadece Hakim b. Munkız el-Kindî'yi gönderir. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 351.

(239) İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 251.

(240) **Taberî**, c. V., s. 584.

(241) İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 251.

(242) **Taberî**, c. V., s. 584; Belâzurî'de, 12.000 kişi olduğunun söylendiği de kayıtlıdır. (**Ensâb**, c. V., s. 208); İbn Kesîr ise 17.000 kişiden söz eder (**el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.VIII., s. 251.)

(243) **Taberî**, c. V., s. 584.

(244) Bk.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 252.

üzerine, Süleyman b. Surad'ın yaptığı ilk konuşma hiç bir siyasî motif taşımadığı gibi, tamamen uhrevî bir havayı yansıtmaktadır. O şöyle der: **"Ey insanlar! Kim Allah'ın rızasını ve âhiret sevabını isterse, o bizdendir; biz de ondanız. Allah'ın rahmeti diri iken de, ölü iken de onadır. Allah'a andolsun ki dünyayı ve dünya nimetlerini isteyene ne verecek fey'imiz, ne de dağıtacak ganimetimiz vardır. Bizde Rabbülâlemîn'in rızasından başka bir şey yoktur. Bizde ne altın, ne ipek, ne de yün kumaş vardır..."**[245]

Vakıdî'ye[246] ve Ebû Mıhnef'ten Belâzurî'nin naklettiği rivayete göre[247], Süleyman b. Surad'ın bu konuşması üzerine herkes "Biz dünyayı istemiyoruz, o bizim neyimize" diye bağırışırlar.

Bu sırada Ebû Mıhnef'e göre, ordu hareket etmeye hazırlanırken, Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl yanlarına gelir. Herkes onun da kendilerine katılmasını beklerken, o şu görüşü ileri sürer: **"...Biz Hüseyin'in kanını talep için gideceğiz; fakat Hüseyin'in kâtillerinin hepsi Kûfe'dedir. Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs ve kabilelerin ileri gelen kimselerinden bazıları onun kâtillerindendirler. Biz çekip gideceğiz; onun kâtillerini burada bırakacağız".**[248] Bunun üzerine Süleyman b. Surad yanındakilerin görüşlerini sorar. Onlar da **"Allah'a andolsun ki eğer biz Şam'a doğru gidersek İbn Ziyâd'dan başka Hüseyin'in kâtillerinden hiçbirisine rastlayamayız; biz onları şu şehirden (Kûfe) başka**

(245) **Taberî**, c. V., s. 585; krş.: Vakıdî'nin rivayeti, İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 552; ayr. krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 208-9.

(246) İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 552.

(247) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209; Taberî'nin yine Ebû Mıhnef'ten naklettiği rivayette Suhayr b. Huzeyfe'nin konuşması üzerine bu cevabı verdikleri kayıtlıdır. (**Taberî**, c. V., s. 585).

(248) **Taberî**, c. V., s. 585-6; Vakıdî, Abdullah b. Sa'd'dan söz etmeksizin bu konuşmayı nakleder. Bk.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 252.

bir yerde aramamalıyız."[249] derler. Bu sözlere karşı Süleyman b. Surad, kendi görüşünü Hüseyin'i öldüren orduyu hazırlayan İbn Ziyâd'ın üzerine gitmek olduğunu, daha sonra Kûfe'dekilerin işinin kolayca halledileceğini belirtir ve şunu ekler: **"Allah'a andolsun ki, siz yarın kendi şehrinizin halkıyla savaşmaya kalkışacak olsanız, herkes ya kardeşini, ya babasını, ya bir dostunu ya da öldürmek istemediği bir kimseyi öldürmüş olacaktır".**[250]

Görülmektedir ki Tevvâbûn taraftarlarının Nuhayle'de bulundukları sırada bile tesbit edilmiş belirli bir hedefleri yoktur.[251] Ayrıca, Süleyman b. Surad'ın son sözleri de, bunların kâtilleri cezalandırarak Hüseyin'in intikamını almaktan ziyade kendilerini ölümün kucağına atarak şuur altındaki suçluluk duygularını izale etmek çabası içinde olduklarını gösterir mahiyettedir.

Bu sırada Süleyman b. Surad ve taraftarlarının hareket etmek üzere olduklarını haber alan Kûfe valisi Abdullah b. Yezîd ve Harac emiri İbrahim b. Muhammed onlara, İbn Ziyâd'a karşı iş birliği yapmayı veya en azından Kûfe'de bir ordu hazırlanıncaya kadar, harekete geçmemelerini teklif etmişlerse de, anlaşamamışlardır.[252]

Nihayet Süleyman b. Surad ve taraftarları 5 Rebiülâhir 65/19 Kasım 684 Cuma günü[253] Nuhayle'den hareket ederek Deyru'l-A'ver'e gelirler ve geceyi burada geçirirler.[254] O

---

(249) **Taberî**, c. V., s. 586; ayr. bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209; krş. Vakıdî'nin rivâyeti, İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 252.

(250) **Taberî**, c. V., s. 586; krş.: İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 252.

(251) Krş.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 192.

(252) **Taberî**, c. V., s. 587 vd.; krş. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 252; bilgi için bk.: E. R. Fığlalı **"Tevvâbûn"**, A.Ü.İF.D. c. XXVI., s. 347.

(253) el-Bidâye'de muhtemelen hatalı olarak 5 Rebiülevvel şeklinde kayıtlıdır. Bk.: c. VIII, s. 252.

(254) Vakıdî, Deyru'l-A'ver'i zikretmez. Bk.: İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 252-3.

gece pek çok kimse, onlardan ayrılarak geri döner;(255) kalanlar da Aksas'a gelerek orada konaklarlar.(256) Daha sonra da Kerbelâ'ya giderler.(257)

Burada yapılan konuşmalar ve sergilenen davranışlar bize, bir kez daha olayın muhtevasını anlama imkânı vermektedir. Onlar Hüseyin b. Ali'nin kabri başına vardıklarında hepsi birlikte ağlarlar ve "Keşke biz de onunla birlikte şehit olsaydık" derler.(258) Süleyman b. Surad'da, "Ey Allahım! Şehit oğlu şehit, mehdî oğlu mehdî, sıddîk oğlu sıddîk Hüseyin'e rahmet et! Biz şehâdet ederiz ki, onların inancı ve yolu üzereyiz; onlara karşı savaşanların düşmanı, onların sevdiklerinin de dostuyuz".(259) Yine Süleyman b. Surad ve taraftarları, Ebû Mıhnef'e göre, hep bir ağızdan şöyle seslenirler: "Ey Rabbimiz! Biz Peygamberimizin kızının oğlunu yalnız bıraktık. Bu işten dolayı bizi affet ve tevbelerimizi kabul et; çünkü Sen tevbeleri kabul eden ve bağışlayansın. Hüseyin'e ve onun sadık dostları olan şehitlere de rahmet eyle... Ey Rabbimiz! Bizler de, onların şehit oldukları uğurda ölecek ya da öldürüleceğiz..."(260)

Tevvâbûn topluluğu, Hüseyin b. Ali'nin kabri yanında ona rahmet dileyerek, ağlaşarak, namaz kılarak bir gün bir gece kalırlar.(261) Ayrılmadan önce, ileri gelenlerden bazıları

---

(255) Bk.: **Taberî**, c. V., s. 589; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209; İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 253.

(256) **Taberî**, c. V., s. 589. Belâzurî (**Ensâb**, c. V., s. 209) ve İbn Kesîr (**el-Bidâye**, c. VIII., s. 253), bu noktayı kaydetmezler.

(257) **Taberî**, c. V., s. 589; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209; İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 253.

(258) **Taberî**, c. V., s. 589; İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 253.

(259) **Taberî**, c. V., s. 589; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209.

(260) **Taberî**, c. V., s. 589; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209.

(261) **Taberî**, c. V., s. 589.

konuşma yaparlar.[262] Daha sonra, el-Hassâse, Embâr ve es-Sudûd[263] yoluyla Keyyâre'ye ulaşırlar.[264]

Vali Abdullah b. Yezîd'in Süleyman b. Surad'a yazdığı mektup, Ebû Mıhnef'e göre, Keyyâre'de ona ulaşır.[265] O, bu mektubunda özetle şu görüşlere yer veriyordu: "...Sizin az bir kuvvetle kalabalık bir topluluğa karşı çıkmak istediğiniz bana ulaştı. Bu bir kimsenin dağları yerinden oynatmak istemesi kabilinden bir iştir; onun aklı da fiili de kınanır... Ey kavmim, bu gün elbirliği yapma günüdür. Sizin de bizim de düşmanlarımız birdir. Ne zaman aynı söz üzerinde birleşirsek, düşmanımıza galip geliriz. Ne zaman da ihtilâfa düşersek, muhaliflerimize karşı kuvvetimiz zayıflar."[266] Bu ifadeler dikkatle değerlendirildiğinde, Tevvâbûn ile diğer Kûfeliler arasında siyâsî ve itikadî farkların pek mevcut olmadığı kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Süleyman b. Surad, mektubu okuyunca taraftarlarına ne düşündüklerini sorar.[267] Onlar da, Süleyman b. Surad'ın görüşünü benimsediklerini belirtirler. Kanaatımıza göre, böyle bir sorunun sorulması bile, hareketin hedefinin tam tesbit edilmemiş olduğunu ve Kûfe'dekilerle bağların hâlâ canlı olduğunu göstermektedir.

---

(262) Bk.: **Taberî**, c. V., s. 590. Mesela, Ebû Mıhnef'e göre, Abdullah b. Va'l şöyle der: "Allah'a yemin olsun ki kıyamet günü Allah'ın katında şefaatçı olarak bu ümmetin en üstününün, Hüseyin'in babası ve kardeşi olduğuna inanıyorum. Fakat bu ümmetin onlardan ikisini şehit etmesine, üçüncüsünü de şehit etmeye kalkışmasına şaşmaz mısınız?"

(263) Belâzurî'de "es-Sandevdâ" şeklinde kayıtlıdır. Bk.: **Ensâb**, c. V., s. 209.

(264) **Taberî**, c. V., s. 590; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 207; **el-Bidâye**'de bu yerlerin ismi zikredilmeden "Karkısıyya"ya varıldığı kaydedilmektedir. Bk.: c. VIII., s. 253.

(265) **Taberî**, c. V., s. 591; Belâzurî ve İbn Kesîr bu olayı nakletmezler.

(266) **Taberî**, c. V., s. 591-2; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 341.

(267) **Taberî**, c. V., s. 592; krş.: İbnu'l-Esîr, **aynı eser**, c. III., s. 341; ayr. bk.: E. Ruhi Fığlalı, **"Tevvâbûn"**, A.Ü.İ.F.D. c. XXVI., s. 348,349.

Yine Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre, Tevvâbûn Heyte'ye gelince, Süleyman b. Surad, vali Abdullah b. Yezîd'e cevabî mektubunu yazar.[268] Mektubu okuyan Abdullah b. Yezîd, şu sözleri söylemekten kendini alamaz; **"İşte ölmek isteyen bir topluluk Onlardan gelecek ilk haber öldürülmüş olduklan haberidir. Allah'a yemin olsun ki, kıymetli müslümanlar öldürüleceklerdir..."**[269]

Süleyman b. Surad, Tevvâbûn Heyte'den ayrılıp Karkısıyya'ya yaklaştığı sırada, Müseyyeb b. Necebe'yi, kalesine çekilen Emevîlerin muarızı, Benû Kays'in reisi[270] Zufer b. el-Hâris el-Kilâbî'ye gönderir. Kasıtlarının; "Haramları helallaştıranlarla savaşmak" olduğunu, dolayısıyla pazarı kendilerine açmasını arzuladıklarını bildirmesini söyler[271]. Müseyyeb b. Necebe, kendisini tanıtınca, kalenin kapıları açılır; Süleyman b. Surad ve arkadaşlarının ihtiyaçlarını gidermelerine izin verilir. Zufer, Süleyman b. Surad'a gelmekte olan Şâm ordusu hakkında malûmât aktararak yardım teklifinde bulunursa da kabul edilmez[272]. Zufer'in muhtemel savaşla ilgili bazı tavsiyelerinden sonra, Süleyman b. Surad ve taraftarları tekrar hareket ederek, Aynu'l-Verde'nin batısında karargâh kurarlar[273].

Süleyman b. Surad, Şam ordusu Aynu'l-Verde'ye yaklaştığı zaman taraftarlarını savaşa teşvik için bir konuşma

---

(268) **Taberî,** c. V., s. 592.

(269) **Taberî,** c. V., s. 593; krş.: İbnu'l-Esîr, **aynı eser,** c. III., s. 342.

(270) Bk.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa,** s.194.

(271) **Taberî,** c. V., s. 593; İbn Kesîr, **el-Bidaye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 253; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil,** c. III., s. 342.

(272) **Taberî,** c. V., s. 594 vd., krş.: İbn Kesîr, **aynı eser,** c. VIII., s. 253. Zufer'in şu sözleri bile bize Tevvâbûn'a katılanların durumlarını çok güzel aksettirmektedir: "Allah'a yemin olsun ki ben senin yanında gördüğüm kimseler kadar güzel giyinmiş, hazırlıksız kimseler görmedim. Onlar sanki sırf hayır için yaratılmış insanlar."

(273) **Taberî,** c. V., s. 596; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 253; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil,** c. III., s. 342.

yapar: Olaya şahit olan Abdullah b. Ğaziyye'nin ifadesine göre, O, âhireti anar, onları âhirete meylettirir; dünyayı zikreder herkesi ondan soğutur(274). O, daha sonra, Müseyyeb b. Necebe'yi 400 atlıdan(275) mürekkep bir öncü birliği ile Şam ordusuna karşı gönderir. Bu birlik Şurahbil b. Zi'l-Kelâ'ın karargâhına aniden baskın yapar, onları bozguna uğrattıktan sonra dönerler(276).

Bunu haber alan Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Numeyr'i on iki bin kişi ile birlikte Süleyman b. Surad ve taraftarlarının üzerine gönderir(277). İki ordu 22 Cemaziyelevvel 65/4 Ocak 685 Çarşamba günü karşı karşıya gelir(278). Ebû Mıhnef'e göre, Husayn b. Numeyr ve ordusu Tevvâbûn'u, Abdülmelik b. Mervan taraftarı olan topluluğa katılmaya ve ona itaat etmeye çağırır(279). Tevvâbûnda, onlardan, öldürülenlere karşılık, öldürülmek üzere Ubeydullah b. Ziyad'ı vermelerini, Abdülmelik b. Mervan'ı hilafetten azletmelerini, İbn Zubeyr ailesinin beldelerinden çıkarılmasını

(274) **Taberî,** c. V., s. 596; İbn Kesîr, **aynı eser,** c. VIII., s. 253; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil,** c. III., s. 342; ayr. bk: **Tarihu'l-Hulefâ,** v. 9 6b.

(275) İbn Kesîr, beş yüz atlının Müseyeb b. Necebe ile birlikte gönderildiğini söyler. Bk.: **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 253.

(276) **Taberî,** c. V., s. 596-8; krş.: Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 210; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 253.

(277) **Taberî,** c. V., s. 298; Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 210; İbn Kesîr, **aynı eser,** c. VIII., s. 254.

(278) **Taberî,** c. V., s. 298; İbn Kesîr, **aynı eser,** c. VIII., s. 254.

(279) **Taberî,** c. V., s. 298; krş.: Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 210; **Tarihu'l-Hulefâ,** s. 100a; İbnu'l-Esîr, **el-Kamil,** c. III., s. 343. Mervan b. Hakem'in 65 senesi Ramazan ayında (Nisan-685) ölmüş olduğunu göz önüne alırsak (bk.: İbn Habîb, **el-Muhabber,** s. 22; Ya'kûbî, **Tarih,** c. II., s. 257; **Taberî,** c. V., s. 610; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd,** c. IV., s. 399; ayr. bk.: Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukûtu,** s.87), İbn Kesîr'in kaydettiği gibi (**el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 254) adına itaate çağırılanın Abdülmelik değil Mervan b. Hakem olduğu anlaşılmaktadır.

ve hilafetin Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine verilmesini isterler(280).

Ancak Ebû Mıhnef'in bu rivayeti kanaatımıza göre, bir çok yönden tenkid edilebilir mahiyettedir. Şöyle ki, rivayette hilâfetten indirilmesi istenenin Abdülmelik değil, Mervân olması olayların akışına daha uygun düşmektedir. İbn Zubeyr ve ailesinin Kûfe'den çıkarılmasının bu esnada söz konusu edilmesi de, doğrusu biraz şüpheli gözükmektedir. Hilafetin Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine verilmesi meselesine gelince, olayın başından beri, görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir siyasî hedefe sahip olmayan, "Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden" hiç bir kimse ile en ufak bir diyaloga girmeyen; üstelik Muhtâr es-Sakafî'nin Hüseyin'in intikamı için kendisini Muhammed b. El-Hanefiyye'nin görevlendirdiğini söyleyerek taraftar toplamaya başladığını bilen bu insanların, Şamlılara hilâfet konusunda böyle bir teklif getirmiş olmaları, kanaatımızca pek mümkün değildir. Nitekim İbn Kesîr de, Süleyman b. Surad ve taraftarlarının sadece Ubeydullah b. Ziyad'ın kendilerine teslim edilmesini istediklerini kaydeder(281).

Karşılıklı isteklerin kabul edilmemesi üzerine, aynı gün (Çarşamba) savaş başlar. Süleyman b. Surad ve taraftarları, ilk gün Şâm ordusunun karşısında başarılı olurlar; onları karargâhlarına kadar sürerler(282). İkinci gün Şurahbil b. Zi'l-Kela' komutasındaki 8.000 kişilik bir kuvvetle takviye edilen Şâm ordusuna karşı, olaya katılan, Ebû Mıhnef'in râvisi Humeyd b. Muslim'in ifadesiyle "genç ihtiyar hiç kimsenin bir benzerini daha görmediği" bir çarpışma yapılır; pek çok kişi yaralanır(283).

(280) **Taberî**, c. V., s. 598; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 210; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 343.

(281) İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 254.

(282) **Taberî**, c. V., s. 579; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 210.

(283) **Taberî**, c. V., s. 598; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 210; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 254.

Savaşın üçüncü gününde (Cuma) aldığı yeni takviyelerle iyice kalabalıklaşan Şâm ordusu her taraftan Tevvâbûn topluluğunun üzerine saldırır. Artık kurtuluş yolu kalmadığını farkeden Süleyman b. Surad: "Ey Allah'ın kulları! Kim Rabbına kavuşmak, günahından tevbe etmek ve ahdinde durmak isterse, yanıma gelsin" diye bağırdıktan sonra, kılıcının kınını kırar;[(284)] taraftarlarından bir çoğu da aynı şeyi yaparlar. Oldukça şiddetli bir çarpışma daha olur; nihayet Süleyman b. Surad, Yezîd b. Husayn'ın[(285)] attığı bir okla ölür. Daha sonra da Müseyeb b. Necebe ve diğer ileri gelenlerden bazıları ölürler[(286)]. O gece kendisi de yaralı olan Rıfâa b. Şeddâd kalanları toplayarak savaş meydanından uzaklaşır[(287)].

Böylece Kerbelâ vak'asından sonra, Hüseyin b. Ali'nin kanını talep adına ortaya çıkan Tevvâbûn hareketi, pek çok acı hatıralarla birlikte tarihteki yerini almıştır.

c. Hareketin Sonuç Değerlendirmesi

Tevvâbûn hareketinin meydana gelmesinde, hatta hareketin Tevvâbûn adını almasında, müessir olan âmil öncelikle Hüseyin b. Ali'yi Kûfe'ye davet eden, sonra ona yardım etmeyerek öldürülmesine seyirci kalan insanların vicdanlarında hissettikleri suçluluk, sorumluluk ve pişmanlık duygusudur. Böyle bir duygudan dolayı, Hüseyin'in intikamını almayı kendileri için dinî bir vazife sayan bu insanlar, sıradan kimseler olup öteki müslümanlardan farklı

---

(284) Taberî, c. V., s. 599; İbn Kesîr, aynı eser, c. VIII., s. 254.

(285) A. Köksal, yanlışlıkla Husayn b. Numayr'ın bu oku atan kimse olduğunu söyler. Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası, s. 249.

(286) Taberî, c. V., s. 599; Belâzurî, Ensâb, c. V., s. 210; İbn Kesir el-Bidâye ve'n-Nihâye,c. VIII., s. 254.

(287) Taberî, c. V., s. 605 vd.; Belâzurî, Ensâb, c. V., s. 211; İbn-Kesîr, aynı eser, c. VIII, 254 vd.

dinî siyasî temayülleri yoktur. Nitekim gerek hareketin başından beri sergilenen davranışlar ve konuşmalar, gerekse olayın dışında olmakla birlikte onu yakından takip etmek durumunda olanların onlarla alâkalı ifadeleri, bu hususu teyit etmektedir.

Öte yandan harekete katılanlar belli bir kabile, zümre veya farklı bir siyasî, dinî görüşe mensup kimseler değil, Kûfe'deki muhtelif kabilelerden kimselerdir. Hatta içlerinde Humeyd b. Muslim gibi Kerbelâ'da Hüseyin'in katli hadisesine iştirak etmiş olanlar da vardır(288). Üstelik bunların Hüseyin'in katilleri olarak gördükleri ve cephe almak durumunda kaldıkları diğer Kûfeliler de, kendilerinden pek farklı kimseler değillerdir. Süleyman b. Surad'ın "Allah'a andolsun ki siz yarın kendi şehrinizin halkıyla savaşmaya kalkışacak olsanız, herkes ya kardeşini, ya babasını, ya dostunu, ya da öldürmek istemediği bir kimseyi öldürmüş olacaktır"(289), sözleri de buna işaret etmektedir. Ayrıca bu insanlar daha önce Ali b. Ebî Tâlib'in saflarında yer almışlarsa da onun "Kureyşliler Ali cesur bir insandır; lâkin harp ilmini bilmez diyorlar. Yazıklar olsun, onların içinde benden daha kahraman savaşçı birisi var mı?.. Ne var ki itaat edilmeyen bir kimsenin hükmü yoktur"(290) dedirtecek kadar güç durumda bırakmışlar; onun oğlu Hasan'ı da hilafeti Muâviye'ye devretmeye mecbur etmişlerdir. Başka bir deyişle Kerbelâ'da Hüseyin'e yaptıklarının benzerini daha önce

(288) Humeyd b. Muslim'in Kerbelâ'da bulunduğu hakkında bk.: **Taberî**, c. V., s. 438; krş.: Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şîa**, s. 196.

(289) **Taberî**, c. V., s. 586; krş.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 252.

(290) Isfahanî, **Makatilu't-Tâlibiyyîn**, s. 27; el-Muberred, **el-Kâmil**, c. I., s. 13-14; Bu husus için ayr. bk.: İbn Kuteybe, **Uyûnu'l-Ahbâr**, c. II., s. 236-7; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, c.IV., s. 70-1; Nesefî, **Tabsıratu'l-Edille**, v. 268a; İhsan İlâhî Zahîr, **Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı**, çev.: Sabri Hizmetli-Hasan Onat, s. 8-9.

babasına ve diğer kardeşine yapmışlardır. Bu durum da, onların, öteki müslümanlardan farklı bir siyasî-dinî anlayışa sahip olmadıklarını, dinî hamâset icabı bazı hadiselere katıldıklarını ya da herhangi bir safta yer aldıklarını gösterir.

Hal böyle olunca görebildiğimiz kaynaklara dayanarak söylemek icab ederse, **Tevvâbûn hareketi gerek hazırlayıcı unsurları, gerekse esasları ve hedefleri itibariyle kanaatımızca bir şiî hareketi görünümü taşımamaktadır.** Siyasî-dinî esaslardan kaynaklanan ve kökleri derinlerde olan önemli bir hadise değil, sadece Hüseyin b. Ali'nin katledilmesinden kendilerini mes'ul tutarak suçluluk duyan, yaptıklarına pişman olan Kûfeli bir grup müslümanın, kendilerini affettirmek gayesiyle yaptıkları bir harekettir. İçinde bulundukları psikolojik bunalımdan ve suçluluk duygusundan ancak Hüseyin'in intikamını almak ya da bu uğurda ölmekle kurtulacaklarını sanan bu selim inanç sahibi müslümanların siyasî bir hakimiyet kurmak veya farklı bir dinî görüşü yaymak gibi bir emelleri yoktur. Bütün müslümanları derinden etkileyen Kerbela vak'ası -olayda belli ölçüde payları bulunması sebebiyle- onları daha fazla etkilemiş, günlerce ağlayıp sızlayarak tevbe etmelerine ve nihayet sayı ve askerî techizat bakımından fevkalade zayıf olmalarına rağmen savaş meydanına atılmalarına sebep olmuştur. Başka bir deyişle onları Emevî kuvvetlerinin karşısına çıkaran, ne şiîlikteki masum imama itaat ve karizmatik lider anlayışı gibi motifler, ne de siyasî-dinî bir hakimiyet kurma emelidir; tersine daha önce de söylediğimiz gibi gerek olayın hazırlık safhasında, gerekse cereyan tarzında müessir ve muharrik unsur, öncelikle psikolojik karakterdedir. Ancak hemen hiç bir siyasî motifi olmayan bu olayın vuku bulmasında, söz konusu unsurların yanı sıra mahallî çekişmelerle birlikte katl hadisesinin baş sorumlusu görülen Ubeydullah b. Ziyad'ın hedef alınması da müessir olmuştur.

Böyle bir görünüm içerisinde bir noktaya dikkat çekmekte fayda görüyoruz. Şöyle ki, müsteşrik Watt tesbit ettiği bir takım istatistik verilere dayanarak Yemenli kabilelelerden çok önemli nisbette insanın Ehl-i Beyt taraftarı olduğunu; Yemenlilerin ise, Güney Arabistan'dan geldiklerini söylemekte; Güney Arabistan'ın bin yıldan beri krallık düzeniyle yönetildiğini, kralların insanüstü vasıflara sahip (karizmatik) kişiler olarak görüldüklerini bildirmektedir. Ona göre, bu bölgeden gelmiş bulunan Yemenliler buradaki anlayış ve geleneğin tesiriyle Tevvâbûn harreketine katılmışlardır[291]. Ancak böyle bir faraziye bize pek sağlıklı görünmemektedir. Çünkü, bu görüşü ileri sürebilmek için en azından olaya katılanları diğer Kûfelilerden ayırabilecek bariz bazı itikadî ve siyasî özelliklerin mevcut olması gerekirdi ki, daha önce de söylediğimiz gibi, böyle bir şeyin varlığından söz edebilmek pek mümkün değildir. Üstelik Yemenli kabilelerden, az da olsa Haricîlerin çıktığı da bilinmektedir[292].

Tevvâbun hareketine katılan kimseler, Hüseyin'in ölümünden beri işlemiş olduklarına inandıkları büyük günahı düşüne düşüne, Ahmet Cevdet Paşa'nın tabiriyle" Sevdazede-i teessür ve teessüf" olmuşlar[293], sırf ahiret endişesi içinde,bile bile ölümün kucağına atılmışlardır. Bu sebepten, haraketin mezhepler tarihi nokta-i nazarından fazla bir derinliği olduğunu söyleyebilmek kanaatımıza göre pek mümkün değildir.

Diğer taraftan her ne kadar hareket hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda, zaman zaman "Şîa" tabirinin kullanıldığı görülüyorsa da, öyle zannediyoruz ki bu kullanış şeklinin

---

(291) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 52; krş. E.Ruhi Fığlalı, **"Tevvâbûn"**, A.Ü.İF.D. c. XXVI., s. 352; **İmâmiyye Şîası**, s. 129.

(292) Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s.51.

(293) Ahmed Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiyâ**, c. I., s. 667.

olayla çağdaş olduğunu ileri sürmek biraz güçtür. Üstelik hareket "Tevvâbûn" ismiyle tanındığına göre, tasnif sıkıntısından da olsa, Şîa ismi bu dönem zarfında ıstılâhî bir hüviyet kazanmadığı için, "şiî" veya "ilk-şiî" şeklinde bir tavsifin ne derece sağlıklı olabileceği de düşünülebilir.

III. Muhtâr es-Sakafî Hareketi

a. Hareketi Hazırlayan Sebepler

Muhtar es-Sakafî hareketi, Kûfe'de Tevvâbûn hareketinin gerçekleştiği zemin üzerinde ortaya çıkmıştır. Bu sebepten dolayı Tevvâbûn'da olduğu gibi Ümeyye iktidarına karşı duyulan kinin, Hüseyin'in intikamı adı altında tekrar sahneye çıkması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim Muhtar es-Sakafî'nin hayatını incelediğimizde[294] onun, bir anlamda kendi şahsî intikamı için, "Ehl-i Beyt'in kanını talep" yolunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Şöyle ki, Ubeydullah b. Ziyâd, Müslim b. Akil'in öldürülmesi olayından sonra Muhtar, es-Sakafî'nin gözünü yaralayarak hapsettirir[295]. Daha sonra eniştesi Abdullah b. Ömer'in tavassutuyla üç gün içinde Kûfe'yi terk etmek şartıyla serbest bırakılan Muhtâr Hicaz'a doğru giderken, yolda karşılaştığı İbn Irk'a şunları söyler: "Gözümü zaniyenin oğlu sopayla yaraladı; eğer ben de onun parmaklarını, damarlarını ve organlarını parça parça doğramazsam Allah canımı alsın..." [296] Taberî, Ebû Mıhnef'ten naklettiği rivayette bu ifadelere şunu da ekler: "...Allah'a yemin olsun ki, onun (Hüseyin) öl-

---

(294) Muhtar es-Sakafî'nin hayatı hakkında bildiklerimiz daha çok ömrünün son yıllarına aittir. Ancak 622 yılında doğduğu, hatta doğmadan önce ve doğum esnasında annesinin gaipten bazı sesler duyduğu bildirilen rivayetler varsa da (Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 214), bunlar tahkike muhtaç görünmektedirler. Bu rivayetlerin daha sonra gerçekleştirdiği isyandan bazı motifler taşıdığı ve lider pozisyonundaki bir insanın doğumunda ve doğumundan önce bile bazı fevkaladeliklere sahip olduğu şeklindeki bir duygunun ürünü olabileceği de akla gelebilmektedir. Muhtar'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bk.: Hasan Onat **"Muhtar es-Sakafî'nin Kûfe İsyanı ve Muhtâriyye-Keysâniyye Fırkası"** (Doktora seminerleri), Ankara 1980-1981, s. 5 vd. (Basılmamış kütüphane nüshası).

(295) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 215; Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 258; **Taberî**, c. V., s. 570.

(296) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 215.

dürülmesine karşılık olarak Yahya b. Zekeriyya'nın kanı karşılığında öldürülenler kadar, onlardan öldüreceğim"(297).

Öyle zannediyoruz ki, Muhtâr es-Sakafî'nin İbn Zubeyr'in saflarına katılması da(298), İbn Zübeyr'in Ümeyye iktidarı karşısında o zamanlar yegâne alternatif görünmesiyle izah edilebileceği gibi; onun sayesinde İbn Ziyad'dan intikam almayı planlayabileceği hususuyla da alâkalı olabilir (299). Nitekim onun yanında aradığını bulamamış olmalı ki, Mekke'de bulunduğu süre içinde, bir yandan Muhammed b. el-Hanefiyye ile temas yolları ararken(300), bir yandan da gelenden gidenden Kûfe'nin halini sormaya başlar(301).

Muhtâr es-Sakafî, Kûfe'nin durumunun kendi ideali için müsait olduğunu anladığı zaman, hem Muhammed b. el-

---

(297) **Taberî**, c. V., s. 572; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 337-338.

(298) Muhtar es-Sakafî, Kûfe'den ayrıldıktan sonra Mekke'ye gelir; oradan Tâif'e geçer ve orada bir yıl kadar kalır. G. Levi Della Vida'nın "Belki de bu müddet zarfında, kendini şiî hareketinin yeni ve dinî ve siyasî safhasının öncüsü ve reisi yapan fikirleri burada olgunlaşmıştır (**"Muhtâr"**, İ.A. c. VIII., s. 514), şeklindeki fikirlerini, her ne kadar Belâzurî'nin Medâinî'den naklettiği bir habere (**Ensâb**, c. V., s. 223) isnat ettirdiği anlaşılıyorsa da Muhtâr'ın daha sonra İbn Zübeyr'in yanına gelerek bey'at ettiğini (**Ensâb**, c. V., s. 216-7; **Taberî**, c. V., s. 575) gözönüne alırsak şüphe ile karşılamak durumunda kalırız. Muhtar, Yezîd'in ölümüne kadar İbn Zübeyr'in yanında kalmış, Husayn b. Numeyr komutasındaki Şam ordusunun Mekke'yi kuşatması sırasında kahramanca savaşmıştır. Hatta bu esnada güzel konuşmasıyla da şöhret yapmıştır. Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 217; **Taberî**, c. V., s. 575-6; ayr. bk.: Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şîa**, s. 199.

(299) Krş.: Ali eş-Şâbbî, **Mebahis fî İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe**, Tunus, trz. s. 80; ayr. bk.: G. Levi Della Vida **"Muhtâr"**, İ.A. c. VIII., s. 514.

(300) Bk. İbn Sa'd, c. V., s. 98.

(301) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 217; **Taberî**, c. V., s. 577-8; Hânie b. Ebî Hayya'nın Kûfe'nin halini belirtmesi üzerine, "Ben Ebû İshak'ım, onları hakikat üzerinde ben toplayacağım..." şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Belâzurî, onun Amr b. Hureys'in Kûfe'den çıkarıldığını işittiği zaman yukarıdakine benzer şeyler söylediğini kaydeder. Krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 338.

Hanefiyye'yi, Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek istediğinden haberdar ederek[302], hem de İbn Zubeyr'in muvafakatını alarak[303] Kûfe'ye dönmeye karar verir[304]. Nihayet 64/683 yılının Ramazan ayının ortasına doğru bir Cuma günü, önce Bahru'l-Hîre denilen yerde yıkanıp güzel kokular sürdükten sonra Kûfe'ye gelir. Rastladığı her topluluğa "Sizi gelmesini

---

(302) Bk.: İbn Sa'd, c. V., s. 98. Belâzurî'nin naklettiği Muhtâr'ın Kûfe'ye gitmek istediği zaman Muhammed b. el-Hanefiyye'nin yanına uğrayarak onların kanını talep etmek ve onlara yardım etmek arzusunda olduğunu bildirmesi üzerine onun sükût ettiği Muhtâr'ın ise bunu müspet cevap telakki ettiği şeklindeki rivayet (**Ensâb**, c. V., s. 218) olayların akışına uygun düşmektedir. Ayrıca Muhtâr'ın durumunu sormak üzere Kûfe'den gelen heyete Muhammed b. el-Hanefiyye'nin verdiği cevap, (Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221; **Taberî**, c. VI., s. 13-14) bu rivayeti tevsik etmektedir. Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'arî, Muhtâr'ı Muhammed b. el-Hanefiyye'nin görevlendirdiğini belirtirlerse de (bk. **Fıraku'ş-Şia**, s. 27; **Makâlât ve'l-Fırak**, s. 26) bunun kesin doğru olduğunu söyleyebilmek biraz güçtür. Öte yandan Belâzurî Muhtâr'ın Kûfe'ye hâkim olduktan sonra İbn Zübeyr'le aralarının açılması üzerine önce Ali b. Hüseyin'e bey'at etmek istediğini yazdığını, onun kabul etmemesi üzerine Muhammed b. el-Hanefiyye'ye müracaat ettiğini de kaydeder. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 272; krş.: Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 83.

(303) İbn Sa'd, c. V., s. 98, 147; krş.: Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 83. Muhtâr es-Sakafî'nin Kûfe'deki faaliyetleri boyunca İbn Zubeyr'le münasebetlerini gözönüne alırsak, onun İbn Zubeyr'in muvafakatını da alarak Kûfe'ye gittiğini daha rahat söyleyebiliriz. Onun Abdullah b. Mûti'nin valiliği zamanında açıktan açığa ona karşı cephe almadığı bilinmektedir. Ancak, gizli gizli onu ayıplamaktan kendisini alıkoyamadığı da bir gerçektir. (İbn Sa'd, c. V., s. 98). Diğer taraftan, Kûfe'yi ele geçirdikten sonra Abdullah b. Muti'nin Ümeyye taraftarı olduğu için Kûfe'den çıkarıldığını söylemek ihtiyacını hissetmesi de onun İbn Zübeyr'le münasebetlerini koparmadığının bir delili olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bk.: İbn Sa'd, c. V., s. 148) ayr. bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 272). Muhtâr es-Sakafî'nin Kûfe'de hakimiyetini sağladıktan sonra da İbn Zubeyr'e taraf olduğunu bildiren mektuplar yazdığı Belâzurî tarafından nakledilmektedir. (Bk.: **Ensâb**, c. V., s. 266).

(304) Krş.: E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 132; Nu'man el-Kâdî, **Fıraku'l-İslâmiyye fî'ş-Şi'ri'l-Emeviyye**, s. 112.

istediğiniz zaferle müjdeliyorum" diyerek Muhammed b. el-Hanefiyye'nin selâmını getirdiğini bildirir(305).

Bu sırada Kûfe'de İbn Zubeyr'in idaresinden hoşnut olmayan kimseler, daha önce bahsettiğimiz gibi Süleyman b. Surad'ın etrafında toplanmışlardır. Muhtar es-Sakafî Ehl-i Beyt'in kanını talep hakkına kendisinin sahip olduğunu; Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından bu işle görevlendirildiğini(306), Süleyman b. Surad'ın, insanları ölüme sürüklediğini belirterek onlara katılmaz(307). Üstelik Tevvâbûn'u destekleyenlerin bir kısmını kendi saflarına çekmeyi de başarır(308).

(305) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 217; krş.: Ebû Mıhnef'in rivayeti, **Taberî**, c. V., s. 578; ayr. bk.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 338-9.

(306) Dîneverî, Muhtâr es-Sakafî'nin doğrudan Hüseyin'in kanını talep için halkı ayaklanmaya çağırdığını kaydederken (**Ahbâr**, s. 288; ayr. bk.: **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 99a), Ya'kûbî (**Tarih**, c. II., s. 258), Belâzurî (Ebû Mıhnef'in rivayeti, **Ensâb**, c. V., s. 248), **Taberî** (Ebû Mıhnef'in rivayeti, c. V., s. 580), İbn Kesîr (**el-Bidaye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 248) ve İbnu'l-Esîr (**el-Kâmil**, c. III., s. 339) onun, kendisini Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gönderdiğini söylediğini kaydederler. Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre Muhtâr es-Sakafî Kûfelilere şöyle der: "Vasî oğlu Mehdî Muhammed b. Ali beni, emin, vezir, seçilmiş bir emir olarak size gönderdi ve bana haramları helallaştıranlarla savaşmayı ve Ehl-i Beyt'in kanını talep etmeyi emretti. (Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 248). Taberî'deki rivayette "...ve zayıfları müdafaa etmemi emretti" ibaresi de yer alır. (**Taberî**, c. V., s. 580). İlk planda bu ilavenin mevalinin isyandaki rolünden sonra eklenmiş olabileceği akla geliyorsa da (bk.: E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 133), bu husustaki diğer rivayetleri de hesaba kattığımızda (msl. bk.: **Taberî**, c. VI., s. 13) Mevalîye yönelik düşüncelerin önceliğinin bir tezahürü olma ihtimalinden de söz edebiliriz. Ancak, önemine binaen bir hususu belirtmekte fayda görüyoruz: Bu ifadelerde yer alan ne "vasî", ne de"mehdî" kelimelerinin lügat anlamlarının dışında ıstılahî bir hüviyet kazandıklarını söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir.

(307) Muhtâr es-Sakafî, Süleyman b. Surad'ın, kuvvetli bir kimse olmadığını, tecrübesiz olduğunu ve harp ilmini bilmediğini söyleyerek onu kötülemeye çalışır. Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s.218; **Taberî**, c. V., 561, 580; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 339.

(308) Bk.: **Taberî**, c. V., s. 584.

Ancak Tevvâbûn hareketinin fiilen başlamasıyla birlikte, o, İbn Zubeyr'in Kûfe vâlisi Abdullah b. Yezîd tarafından, yakalanarak hapsedilir(309).

Muhtâr es-Sakafî'nin bu ikinci hapis hayatı, gerçekleştirmeyi tasarladığı hareket için gerekli olan ortamın hazırlanmasına imkan sağlar. O, zindanda iken, pek çok kişi kendisine bey'at ettiği gibi(310), başarısızlıkla sonuçlanan Tevvâbûn hareketinden arta kalanlar da kendisine katılırlar(311). Bu arada Ehl-i Beyt taraftarı olan kimselere mektuplar gönderme imkânı bile bulur(312). Sonunda yine Abdullah b. Ömer'in devreye girmesiyle zindandan kurtulur(313).

Muhtâr es-Sakafî hapisten çıktıktan sonra, taraftarları hızla artmaya başlar. Bu sırada İbn Zubeyr, Kûfe valisi ve Harac emirini azlederek yerlerine Abdullah b. Muti'yi gön-

---

(309) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 218; **Taberî**, c. V., s. 580-1.

(310) Taberî beş kişinin ona zindanda bey'at ettiğini kaydeder. Bunlar: es-Sâib b. Mâlik el-Eş'ârî, Yezîd b. Enes, Ahmer b. Şumayt, Rifâa b. Şeddâd ve Abdullah b. Şeddâd'dır. (Bk.: c. VI., s. 9). Ancak Belâzurî Muhtar'ın bu isimlerini saydığımız kimseler ve başkalarının kefaletleriyle serbest bırakıldığını belirtmekle yetinir. (Bk.: **Ensâb**, c. V., s. 219)

(311) Bk.: **Tarîhu'l-Hulefâ**, v. 100a-b; **Taberî**, c. VI., s. 9 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII, s. 264.

(312) Muhtar es-Sakafî Rifâa b. Şeddâd'a yazdığı mektupta şöyle der: "Ben vazifelendirilmiş emirim, güvenilir bir kimseyim ve ordu komutanıyım. Zâlimlerle savaşacağım ve din düşmanlarından intikam alacağım. Sizi Allah'ın kitabına, Peygamberinin sünnetine, Ehl-i Beyt'in kanını talep etmeye, zayıfları korumaya ve haramları helallaştıranlarla savaşmaya çağırıyorum." (**Taberî**, c. V., s. 606; c. VI., s. 7) Bu hususla ilgili olarak ayr. bk.: E. Ruhi Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 133; Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şîa**, s. 201-202; Nu'man el-Kâdî, **Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye**, s.; Hasan Onat, **Muhtar es-Sakafî'nin İsyanı ve Muhtariyye-Keysaniyye Fırkası**, s. 15-16.

(313) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 219; Taberî, c. VI., 7, VIII., 8; **Tarihu'l-Hulefâ** v. 100b; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 264.

derir[314]. Muhtâr bir yandan yeni valinin yanında yer alır gözükürken bir yandan da gizlice onu yerer ve kendisini gönderdiğini iddia ettiği Muhammed b. el-Hanefiyyeyi över[315]. İbn Sa'd onun, bu safhada Muhammed b. el-Hanefiyye adına bey'at aldığını belirtiyorsa da[316] görebildiğimiz kadarıyla o, bütün hareket boyunca sadece İbn el-Hanefiyye'nin kendisini Hüseyin'in intikamı için görevlendirdiği fikrini işler ve kendi adına bey'at alır[317].

Bu sırada Muhtâr'ın Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından gönderilip gönderilmediğinden şüphelenen taraftarları, durumu tahkik için Mekke'ye bir heyet gönderirler. Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre onlar, İbn el-Hanefiyye'ye şöyle derler: "...Muhtâr b. Ebî Ubeyd sizinle görüştükten sonra bize geldiğini söyledi ve bizi, Allah'ın kitabına, Nebîsinin sünnetine, Ehl-i Beyt'in kanlarını talep etmeye ve zayıfları korumaya çağırdı. Biz de, bu hususta ona bey'at ettik. Sonradan yanına gelip durumu sana arzetmeyi düşündük. Eğer bize, ona uymayı emredersen, ona itaat ederiz; eğer ona uymaktan nehyedersen uymayız"[318]. Muhammed b.

---

(314) Belâzurî, **Ensâb**, c.V., s. 220; **Taberî**, c. VI., s. 9. Abdullah b. Zubeyr'in vali Abdullah b. Yezîd ve harac emiri İbrahim b. Muhammed'i azlederek yerlerine Abdullah b. Muti'yi gönderme sebebi olarak onların Abdullah b. Ömer'in tavassutu üzerine Muhtâr es-Sakafî'yi serbest bırakmaları gösterilebilir. Bu hususta bk.: İrfan Aycan, **Hicrî İlk Üç Asırda Zubeyrî Ailesinin Siyasî ve İlmî Hayattaki Yeri**, (Yüksek lisans tezi, basılmamış kütaphane nüshası) Ankara 1984, s. 83.

(315) İbn Sa'd, c. V., s. 98, 147.

(316) İbn Sa'd, c. V., s. 99.

(317) Bu husus, gerek Muhtâr'ın durumunu tahkik için İbnu'l-Hanefiyye'nin yanına gidenlerin ona söyledikleri sözlerden (bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221; **Taberî**, c. VI., s. 13), gerekse İbrahim b. el-Eşter'le ilgili konuşmalardan (bk.: **Taberî**, c. VI, s. 15) açıkça anlaşılmaktadır. Diğer taraftan o Kûfe'yi ele geçirdikten sonra da kendi adına bey'at alır. Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 228; **Taberî**, c. VI., s. 32.

(318) **Taberî**, c. VI., s. 13; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221; Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 258; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 101b; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 358; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 265.

el-Hanefiyye bunlara"... bizim kanımıza sizi davet işine gelince; Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın düşmanlarımıza karşı, bize dilediği kimse ile yardım etmesini arzu ederim...", şeklinde cevap verir(319). Ebû Mıhnef'in belirttiği gibi gidenler bu sözleri izin olarak telakki etmişlerdir(320).

Muhtâr es-Sakafî, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin yanına gidenler döndükten sonra(321) taraftarlarının teşviki ile, İbrahim b. el-Eşter'i saflarına kazanabilmek için adamlar gönderir. Ebû Mıhnef'in, gidenler arasında bulunan Şa'bî'den naklettiğine göre, onlar İbrahim b. el-Eşter'i kendilerinin üzerine birleştikleri Allah'ın kitabına, Nebîsinin sünnetine, Ehl-i Beyt'in haklarını aramağa, haramları helallaştıranlarla savaşmaya ve zayıfları korumaya çağırırlar. İbrahim b. el-Eşter "Hüseyin'in ve Ehl-i Beyt'inin kanını talep etmeyi", işin idaresi kendisine verildiği takdirde kabul edebileceğini bildirir(322). Bunun üzerine Muhtâr'ın da içinde bulunduğu bir heyet daha, onun yanına giderek, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin yazdığı öne sürülen bir mektubu takdim ederler(323). Ebû Mıhnef'in rivayetinde, mektupta Muhammed b. el-Hanefiyye'nin "Mehdî" sıfatını kullandığı,

(319) **Taberî**, c. VI., s. 14; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 102b; ayr. bk.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 358; İbn Kesîr, **aynı eser**, c. VIII., s. 265.

(320) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221; **Taberî**, c. VI., s. 14. Bu hususla ilgili olarak ayr. bk.: E. Ruhi Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 134; Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 205.

(321) Ebû Mıhnef'in rivayetine göre, Muhtâr'ın, bazı kimselerin durumu tahkik için Muhammed b. el-Hanefiyye'nin yanına gittiklerini duyunca telaşlandığı; ancak gidenlerin müspet haberle dönmeleri üzerine rahatladığı nakledilmektedir. Bk.: **Taberî**, c. VI., s. 14-5; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 221-2; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 102a.

(322) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 222-3; **Taberî**, c. VI., s. 15-16; krş. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 265.

(323) Mektubun muhtevası hakkında bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 22-3; **Taberî**, c. VI., s. 16; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 103b. Bu konudaki bir değerlendirme için ayr. bk.: E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 135-6.

Eşter'in de onun daha önce sadece kendisinin ve babasının adını yazdığını söyleyerek şüpheye düştüğü belirtiliyorsa da(324); Dîneverî bu mektup hadisesiyle ilgili olarak ne "Mehdî" sıfatının kullanıldığından, ne de Eşter'in şüphesinden söz eder(325). Ebû Mıhnef'e göre, İbrahim b. el-Eşter şüphe etmesine rağmen, bu mektup üzerine Muhtar'a bey'at eder(326). Öyle zannediyoruz ki, İbrahim b. el-Eşter'in şüphelendiği husus, "Mehdî" ifadesinin kullanılıp kullanılmamasından çok, mektubun bizzat İbn el-Hanefiyye tarafından yazılıp yazılmadığı hususudur. Nitekim heyette bulunanlar da, mektubun Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından yazıldığına şahitlik etmişlerdir(327). Diğer taraftan Şa'bî'nin de araştırdığı bildirilen yine bu meseledir(328).

b. Kûfe'nin Muhtâr es-Sakafî Taraftarlarının Eline Geçmesi

Ebû Mıhnef'in bildirdiğine göre, Muhtâr es-Sakafî ve taraftarları, 66/685 yılının 14 Rebîulevvel Perşembe gecesi harekete geçmeye karar verirler(329). Ancak İbrahim b. el-Eşter daha önce Salı günü akşamı, Muhtâr'ın evine giderken, kendilerini engellemek isteyen emniyet âmiri, İyas b. Mudarib (330)'i öldürmek zorunda kalınca(331) ister istemez kararlaştırılan günden önce hareket başlamış olur.

---

(324) **Taberî,** c. VI., s. 17; krş.: Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 222.
(325) Dîneverî, **Ahbâr,** s. 288-9.
(326) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 223; **Taberî,** c. VI., s. 17; krş.: Dîneverî, **Ahbâr,** s. 289.
(327) Dîneverî, **Ahbâr,** s. 289; Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 222; **Taberî,** c. VI., s. 17.
(328) Dîneverî, **Ahbâr,** s. 290; **Taberî,** c. VI., s. 17. Kanaatımıza göre Muhtâr'a yalancı denmesinin sebeplerinden birisi bu hadise olsa gerektir. Nitekim Şa'bî, bu hadiseden sonra Kûfe'yi terketmiştir. Bk.: Dîneverî, **Ahbâr,** s. 290.
(329) **Taberî,** c. VI., s. 18.
(330) Dîneverî, İyâs b. Nizâr el-Iclî şeklinde kaydeder. Bk.: **Ahbâr,** s. 390.
(331) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 224-5; **Taberî,** c. VI., s. 19-20.

Bunun üzerine Muhtâr adamlarını harekete geçirir; "Neredesin ey Hüseyinin intikamı" diye seslenilerek taraftarlarının toplanmasını ister[332]. İbrahim b. el-Eşter de kendi kavminin yanına gidip yakınlarını yanına topladıktan sonra savaşmaya başlar[333]. Bu arada Muhtâr'ın taraftarları da grup grup yanına toplanırlar[334]. Çarpışmalar esnasında İyâs b. Mudarib'den sonra güvenlik kuvvetleri komutanlığına getirilen oğlu Râşit b. İyâs öldürülünce valinin taraftarları dağılırlar[335]. Bu sırada, daha önce Hüseyin'i Kûfe'ye davet edenlerden birisi olduğunu gördüğümüz Şebes b.Rib'î de yanındaki kuvvetle Muhtâr es-Sakafî'yi kuşatmıştır. Râşid'in öldürülmesinden sonra İbrahim b. el-Eşter, Muhtâr'ın yanına gelerek onu takviye eder[336]. Daha sonra, taraf-

(332) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 225; **Taberî**, c. VI., s. 20; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 104a. Ayr. Bk.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 291.

(333) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 225-6; **Taberî**, c. VI., s. 21; krş.: **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 104a; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 360.

(334) Bk.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 266.

(335) Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 225-6; **Taberî**, c. VI., s. 26-27; krş.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 291; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 104a; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 267.

(336) Olayların teferruatı hakkında bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 226 vd.; **Taberî**, c. VI., s. 27 vd.; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 360 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 267; ayr. bk.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 208-9; Ahmet Köksal, **Hz. Hüseyin ve Kerbela faciası**, 8.290 v.d.; Nu'mân el-Kâdî, **Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye**, s. 118-119. Çarpışmalar sırasında dikkat çeken en önemli noktalardan birisi Muhtar'ın taraftarlarının daha çok mevâlîden müteşekkil oluşunun, zaman zaman kınama unsuru olarak telakki edilmesi hususudur. Meselâ, bk.: Şebes b. Rib'î'nin sözleri, (**Taberî**, c. VI., s. 25). Huleyd'in sırf azadlı olduğu için öldürülmesi ve bir mevalî olan Sı'r el-Hanefî'nin Teym oğullarından olduğunu söyleyerek kurtulması (**Taberî**, c. VI., s. 25). Ebû Mıhnef'in rivayetinde bir yerde Abdullah b. Kâmil'in Muhtâr'ın masûm olduğunu söylediği naklediliyorsa da (**Taberî**, c. VI., s. 29), bu rivayetin başka raviler tarafından tevsik edilmediği için pek çok yönden tahkike muhtaç olduğu söylenebilir.

tarları iyice bozulan vali Abdullah b. Muti, kendi konağına sığınmak zorunda kalır ve orada muhasara edilir(337).

Abdullah b. Muti, köşkte yakınlarıyla durumu müzakere ettikten sonra(338), Ebû Musa'nın evine sığınır(339), sonra da Muhtâr'ın göz yumması, daha doğrusu yardımı ile Kûfe'den çıkıp gider(340). Onun yanında bulunanlar da İbrahim b. el-Eşter'den eman alarak Muhtâr'a bey'ât ederler(341).

Muhtâr es-Sakafî mescidde bir konuşma yaparak Ali b. Ebî Tâlib'e ve onun âline yaptıkları bey'attan sonra böyle hayırlı bir bey'at yapmadıklarını belirtir ve onlardan bey'at alır. Herkes, "Allah'ın Kitabına ve Peygamber'inin sünnetine sarılmak, Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek, haramları helallaştıranlarla savaşmak, zayıfları korumak, savaşta ve barışta onunla beraber olmak ve ahdinde durmak kaydü şartıyla Muhtâr'a bey'at eder(342).

---

(337) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 227; Dîneverî, **Ahbâr,** s. 291; **Taberî,** c. VI., s. 30-31; **Tarihu'l-Hulefâ** v. 104a; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil,** c. 311., s. 361; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 267.

(338) Müzakere sonunda Abdullah b. Muti'nin söylediği şu sözler dikkat çekicidir: "...Bu işleri sizin sefihlerinizin ve kötülerinizin yaptığını biliyorum. Bir iki istisnanın dışında sizin eşrafınızın ve faziletli kişilerinizin dinleyip itaat ettiklerini de biliyorum. Bunları İbn Zubeyr'e söyleceğim." **Taberî,** c. VI., s. 31.

(339) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 228; **Taberî,** c. VI., s. 31.

(340) **Taberî,** c. VI., s. 33; krş. Belâzurî, c. V., s. 228. Ebû Mıhnef'in rivayetinde Abdullah b. Muti'nin Muhtâr'dan eman almak düşüncesini hoş görmediği bildiriliyorsa da (bk.: **Taberî,** c. VI., s. 31; krş.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 267), Dîneverî onun kendisi ve yakınları için eman aldığını kaydeder. (**Ahbâr,** s. 292; krş.: Ya'kûbî, **Tarih,** c. II., s. 259). Diğer taraftan Muhtâr'ın onun Kûfe'den uzaklaşması için bir miktar para yardımında bulunduğu da nakledilmektedir.

(341) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 228; **Taberî,** c. VI., s. 32; **Tarihu'l-Hulefâ,** v. 104a-b; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil,** c.III., s. 363; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 267.

(342) Belâzurî, **Ensâb,** c. V., s. 228; **Taberî,** c. VI., s. 32; **Tarihu'l-Hulefâ,** v. 104b; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil,** c. III., s. 363; krş.: İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. VIII., s. 267-8.

Görüldüğü gibi, Kûfe ele geçirildikten sonra halkın bey'atı alınırken, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ismi bile zikredilmemektedir. Bu sebepten hareketin bu safhasına kadar, onun Muhammed b. el-Hanefiyye adına bey'at aldığı şeklindeki haberleri ister istemez ihtiyatla karşılamak durumu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan, onunla savaşanların bile, ona ve taraftarlarına aşırı bir fikir izafe ettiklerine rastlanılmaması da gözden kaçmamaktadır. Ancak, Ebû Mıhnef'in bir rivayetinde Şebes b. Rib'î'nin onlardan "Sebeiyye" şeklinde söz etmesi(343), her ne kadar düşündürücü ise de tâbirin sadece kötüleme anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır; muhtevası hakkında kesin bir şey söyleyebilmek pek mümkün değildir.

Muhtâr es-Sakafî, bey'at işi tamamlandıktan sonra, beytu'l-mâlde bulunan paraları taraftarları ve kendisine bey'at edenler arasında taksim eder(344). Güvenlik kuvvetleri komutanlığına (Şurta) Abdullah b. Kâmil eş-Şakirî'yi, muhafız gücü (Heres) âmirliğine de Uveymir'in azatlısı Ebû Amre Keysân'ı tayin ederek Kûfe'de hükûmetini kurmuş olur(345). Bunu müteakip bazı eyaletlere yeni valiler de gönderir(346). Bu arada Kûfelilere iyi davranıp eşrafa ikramlarda bulunmayı da ihmal etmez(347).

(343) **Taberî**, c.VI., s. 25.

(344) Ebû Mıhnef, Muhtâr'ın kendisiyle birlikte çarpışan 3800 kişiden herbirine beşyüzer dirhem, köşkün kuşatılmasında sonra gelen 6000 kişiye de iki yüzer dirhem verdiğini kaydeder. Bk.: **Taberî**, c. VI., s. 33.

(345) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 228-9; **Taberî**, c. VI., s. 33; krş.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 292; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 363.

(346) İbrahim b. el-Eşter'in kardeşi Abdullah b. el-Hâris'i Ermeniyye'ye, Muhammed b. Umeyr'i Azerbeycân'a, Abdurrahman b. Saîd b. Kays'ı Musul'a, İshâk b. Mes'ûd'u da Horasan'a vali olarak göndermiştir. Bk.: **Taberî**, c. VI., s. 34; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 292; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 209; ayr. bk.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 364.

(347) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 228-9; **Taberî**, c. VI., s. 32-3. Onun bu davranışının, mevalî arasında bazı dalgalanmalara yol açtığı da nakledilmektedir. Bk. **Taberî**, c. VI., s. 33.

Muhtâr es-Sakafî'nin faaliyetleri devam ederken Musul valisi Abdurrahman b. Saîd, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Musul üzerine yürüdüğünü ve kendisinin Tikrit'e çekildiğini bildirir(348). Bunun üzerine Muhtâr, Yezîd b. Enes'i 3.000 kişi ile Musul'a doğru gönderir. Bunu haber alan İbn Ziyâd Rebîa b. Muharık ve Abdullah b. Hamle'yi üçer bin kişiyle ona karşı sevkeder. 66/685 yılının Zilhicce ayında iki ordu karşılaşır. Yezid b.Enes hasta olduğu halde, İbn Ziyâd'ın bu öncü kuvvetlerini dağıtmaya muvaffak olursa da, onun ölümü üzerine askerleri geri çekilir(349). Muhtâr durumu öğrenince, İbrahim b. el-Eşter'i büyük bir orduyla Ubeydullah b. Ziyâd'ın üzerine gönderirse de Kûfe'de ortaya çıkan bazı karışıklıklar üzerine geri çağırmak zorunda kalır(350).

c. Kerbelâ'nın İntikamının Alınması

Yezîd b. Enes'in ölüm haberi Kûfe'ye ulaşınca Kûfe eşrafı Muhtâr es-Sakafî aleyhinde ileri geri konuşmaya başlar; hatta İbrahim el-Eşter'in Kûfe'den uzaklaşmasını fırsat bilerek bir ayaklanma girişiminde bulunurlar. **Bunlara göre Muhtâr'ın mevâlî'ye fey'den pay ayırması, mevâlî'yi ata bindirmesi en büyük suçtur; Muhtâr kendi arzuları dışında Kûfe'ye hükmetmekte ve mevâli'yi eşrafa karşı kışkırtmaktadır**(351). Bu hususlarla ilgili olarak, Ebû Mıhnef'in naklettiği rivayetlerde dikkat çeken bir nokta daha vardır. O da, eşrafın Muhtâr'ın iddiasına rağmen onu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin göndermemiş olduğunu söylemeleridir(352).

---

(348) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 230.

(349) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 230; **Taberî**, c. VI., s. 39 vd.; krş.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 292-3; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 269.

(350) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 231; **Taberî**, c. VI., s. 43.

(351) **Taberî**, c. VI., s. 43-45; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 105b.; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 365; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 269; ayr. bk.: **Wellhausen, el-Havâric ve'ş-Şia**, s. 218.

(352) **Taberî**, c. VI., s. 44, 46; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 105b.

Nitekim bu hususu daha sonraki görüşmelerinde Muhtâr'ın yüzüne karşı da söylemeleri üzerine Muhtâr onlara, muhtemelen zaman kazanmak düşüncesiyle, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye bir heyet göndermelerini teklif eder[353].

Fikirlerle hadiselerin irtibatını esas alarak söylemek gerekirse, Kûfe halkını Muhtâr'a karşı ayaklanmaya sevkeden ana fikirler bize olayın mevcut yapısını anlama imkânı bahşetmektedir. Şöyle ki, daha önce de temas ettiğimiz gibi, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametinin söz konusu edilmesi bir yana, Muhtar'ın onun tarafından gönderilip gönderilmediği tartışma konusudur. Diğer taraftan Muhtâr sayesinde mevâlî'nin biraz daha iyi muamelelere tabi tutulması eşrafı rahatsız eden en önemli husustur. Öyle zannediyoruz ki, daha sonra Muhtâr hakkında çıkarılan pek çok dedikodunun da asıl kaynağı bu olsa gerektir. Çünkü eşrafın gerek kendi aralarındaki konuşmalarda, gerekse Muhtâr'a karşı söyledikleri arasında ne Muhtâr için, ne de taraftarları için dine aykırı herhangi bir husus dile getirilmiştir.

Kûfe eşrafının kesin tavrı ortaya çıkınca, Muhtâr hemen İbrahim b. el-Eşter'e haber göndererek acele geri dönmesini ister[354]. Bu arada eşraf da savaş vaziyeti almıştır. Muhtâr, İbrahim b. el-Eşter'i Şebes b. Rıb'î ve Muhammed b. Ömer komutasındaki Mudar kabilelerinin üzerine gönderir; kendisi de Yemenli kabilelerin karşısına çıkar[355]. Taraflar arasında çok şiddetli çarpışmalar olur[356]. Eşrafın saflarında yer alanlardan pek çok kimse esir edilir; bunlardan Hü-

(353) **Taberî**, c. VI., s. 46; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 105b.
(354) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 232; **Taberî**, c. VI., s. 46.
(355) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 232; **Taberî**, c. VI., s. 47.
(356) Olayların teferruatı hakkında bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 232 vd.; **Taberî**, c. VI., s. 47 vd.; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 366 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihaye**, c. VIII., s. 270; ayr. bk.: Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şîa**, s. 221-222; A. Köksal, **Hz. Huseyin ve Kerbela Fa-**

seyin'in katli hadisesine adı karışan ne kadar insan varsa, hepsi öldürülür(357). Esirler arasında bulunan Surâka b. Mirdâs el-Bârikî'nin Muhtâr'ın taraftarıyla birlikte meleklerin de savaştığını söylemesi üzerine, Muhtâr tarafından bağışlandığı bildiriliyorsa da(358), Muhtâr'ın onu affetmeden önce, "Senin melekleri görmediğini biliyorum; anladığım kadarıyla sen öldürülmek istemiyorsun. Onun için istediğin yere git, taraftarlarımı da aleyhime kışkırtma"(359) dediği de

ciası, s. 312 vd. Olaylar esnasında dikkat çeken iki noktaya işaret etmekte fayda görüyoruz. Birincisi Rifâa b. Şeddâd'ın Muhtâr'ın muhalifleri tarafından namaz imamlığına getirilmesi (**Taberî**, c. VI., s. 46), çarpışmalar esnasında Muhtâr'ın muhalifleri arasındayken, "Neredesin ey Osman'ın intikamı" diye bağırılması üzerine, "Osman bizim neyimize,ben Ali'nin görüşü üzereyim" diyerek Muhtâr'ın taraftarları arasına katılması hadisesidir. (**Taberî**, c. VI., s. 50; **Belâzurî** daha farklı rivayetler de nakletmektedir. Bk.: **Ensâb**, c. V., s. 232-3). İkincisi ise eşraftan olan Abdurrahman b. Muhammed'in yaralandıktan sonra kendisiyle çarpışanların, kendi kavminden kimseler olduklarını öğrenince "Hayret, beni öldürmek isteyenler, kendi kavmimden kimselermiş" diyerek şaşkınlığını belirtmesidir. Tevvâbûn'da olduğu gibi bu harekette de mevalî unsurunun devreye girmesinin dışında taraflar arasında kesin farkların olmadığının en güzel örneği bu hadisedir. Bk.: **Taberî**, c. VI., s. 56).

(357) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 234; **Taberî**, c. VI., s. 51; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 106b.

(358) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 234; **Taberî**, c. VI., s. 54-5; **Bağdadî**, onun Mus'ab b. Zubeyr'in yanına sığındığında söylediği
Doğrusu Ebû İshâk'a susmuş benekli atları gördüğümü bildiriniz
Gözlerime görmedikleri şeyi gösteririm ve her iki gözüm de bunun bir uydurma olduğunu bilir.
Senin vahyini inkâr ediyorum ve ölüme kadar senin öldürülme işini kendime adak kıldım.
şeklindeki şiirine dayanarak bunun Muhtâr'ın kehânetinin sebebi ve kendisine vahiy geldiği iddiasına delil olduğunu söyler. (Bk. Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 47). Öyle zannediyoruz ki böyle bir telakkiye yol açan Muhtâr'ın zaman zaman secîli şiirler söylemiş olmasıdır. (Şiirler hk. bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. VI., s. 225.

(359) Muhtâr'ın Surâka b. Mirdâs'ın melekleri gördüğünü mescidde söylemesini istediği bildirilen rivayetleri de doğru kabul edersek, onun bu meseleyi lehinde kullanmayı düşünmüş olabileceğini söyleyebiliriz.

nakledilmektedir. Bunun için, Muhtâr'ın onu affetmesinin başka sebepleri de olmalıdır[360]. Ayrıca, serbest bırakılan sadece Surâka da değildir. Hüseyin'in katli hadisesine iştirak etmeyen pek çok kimse, Muhtâr'a ve taraftarlarına düşmanlık yapmayacaklarına, toplantı tertip etmeyeceklerine dair söz verdikten sonra, salıverilmişlerdir[361].

Bu arada, Muhtâr es-Sakafî'nin, hareketin temel esasını teşkil eden Hüseyin'in intikamını dinî bir görev telakki ettiğini, "Yeryüzü Hüseyin'in katillerinden temizlemedikçe yemek içmek bana helal olmaz" diyerek[362] işe devam ettiğini görüyoruz. Başta Kerbela'nın meşhur kahramanlarından Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs ve oğlu[363], Havliyy b. Yezîd[364], Şemir b. Zi'l-Cevşen[365] olmak üzere pek çok kişi öldürülür[366], Kûfe'den kaçan Şebes b. Rib'î ve diğer Kûfe eşrafı Basra'ya Mus'ab b. Zubeyr'e sığınırlar[367]. Böylece,

---

(360) **Taberî**, c. VI., s. 55; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 369.

(361) **Taberî**, c. VI., s. 51.

(362) **Taberî**, c. VI., s. 57; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 237; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 106b.

(363) Ömer b. Sa'd'ın Muhtâr es-Sakafî'den eman almasına rağmen Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhtâr'ın Ömer'e yakınlığını tendik etmesi üzerine öldürüldüğü ve başının oğlununkiyle birlikte Muhammed b. el-Hanefiyye'ye gönderildiği söylenmektedir. Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 237; **Taberî**, c. VI., s. 61-63. Ebû Mıhnef, Muhtâr es-Sakafî'nin bu başlarla birlikte İbnu'l-Hanefiyye'ye gönderdiği bir mektubu da nakleder. Bu mektupta Allah'ın kendisini Ehl-i Beyt'in intikamını almak için gönderdiğini, emirlerini kendisine yazmasını ister. Bk.: **Taberî**, c. VI., s. 62.

(364) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 338; **Taberî**, c. VI., s. 59.

(365) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 238; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 300; krş. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s.270.

(366) Bu konuda geniş bilgi için bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 238 vd.; Dîneverî, **Ahbâr**, 300 vd.; **Taberî**, c. VI., s. 56 vd.; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 106a vd.; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 369 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 270 vd.; ayr. Bk.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 222-223; Ethem Ruhi Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 138-9; Ahmet Şelebî, **Tarihu'l-İslâmî**, c. II., s. 217.

(367) **Taberî**, c. IV., s. 55; Dîneverî, bu kaçanların sayısının yirmibin kadar olduğunu kaydeder (bk.: **Ahbâr**, s. 304; krş.: **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 107a.)

Muhtâr es-Sakafî Kûfe'de hakimiyeti tekrar kurmuş olur.

Kûfe'deki bu olaylar biraz yatıştıktan sonra Muhtâr es-Sakafî, İbrahim b. el-Eşter'i yeniden İbn Ziyad'a karşı gönderir(368). İki ordu, Hazer denilen yerde karşılaşır, her iki taraf da savaş düzeni aldıktan sonra, İbrahim b. el-Eşter, askerleri teşcî için şöyle bir konuşma yapar: "Ey dinin yardımcıları! Hak taraftarları ve Allah'ın askerleri! İşte Hz. Peygamber'in kızının oğlu olan Hüseyin b. Ali'nin kâtili Ubeydullah b. Mercâne! O, Hüseyin'le çocuklarının, kadınlarının ve taraftarlarının arasını ayıran; gözlerinin önünden akıp duran Fırat suyundan içmelerine engel olan; onun amcasının oğlu, Yezîd'e gidip anlaşmalarına mâni olan; evine ve ev halkına geri dönmesine veya Allah'ın geniş arazisinde bir yere gitmesine imkân vermeyen; onu ve ehlini öldüren bir kimsedir. Allah'a yemin olsun ki, onun, Rasûlullah'ın mutahhar Ehl-i Beyti'ne yaptıklarını Firavun bile İsrail Oğullarının neciplerine yapmamıştır. İşte Allah onunla bizi, şimdi karşı karşıya getirmiştir... **Allah sizlerin sadece Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine yapılanlara kızarak yola çıktığınızı pek âlâ bilmektedir...**"(369) Daha sonra, çok

---

(368) Bk.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 247 vd.; Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 259; **Taberî**, c. VI., s. 77 vd.; **Tarîhu'l-Hulefâ**, v. 110a vd.; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 379 vd.; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 281 vd.; ayr. bk.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 223 vd.; **Arap Devleti ve Sukûtu**, s. 88; E. Ruhi Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 139.

(369) **Taberî**, c. VI., s. 88; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 249; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 281. Eşter bu konuşmayı yapmadan önce, karşı tarafın durumunu, öğrenmek üzere gönderdiği Abdullah b. Zuheyr şöyle anlatmaktadır: "Bu insanlar, korku içindedirler. Onlardan bir adamla karşılaştım. O, ey Ebû Türâb taraftarları, ey Muhtâr el-Kezzâb taraftarları, diye söylenip duruyordu. Ona sizinle bizim aramızda bundan daha büyük küfür olmaz, dedim. O, 'ey Allah düşmanı! Siz imamsız olarak savaştığınız halde, bizi neye çağırıyorsunuz?' diye sordu. Ben de ona, "Biz, neredesin ey Resûlullah'ın oğlu Hüseyin'in intikamı" diyerek onun kanı için ha-

şiddetli bir çarpışma olur. Şam ordusu ciddî bir hezimete uğrar. Diğer pek çok kimseyle birlikte Ubeydullah b. Ziyâd ve Husayn b. Numeyr es-Sekûnî de öldürülürler(370). İbrahim b. el-Eşter, İbn Ziyâd'ın başını Muhtâr es-Sakafî'ye gönderir; o da, bazı haberlere göre, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye(371), bazı rivâyetlere göre Ali b. Hüseyin'e(372), bazılarına göre de Abdullah b. Zubeyr'e gönderir(373).

Bu arada, iki küçük hadise üzerinde de durmak istiyoruz. Bunlardan birincisi, Muhtâr'ın sözde İbn Zubeyr'e yardım gayesiyle Şurahbil b. Vers komutasında çoğunluğu mevalî üç bin kişilik bir ordu göndermesidir. Ancak İbn Zubeyr, Abbas b. Sehl'i iki bin kişi ile İbn Vers'e karşı yollar ve onların durumunu araştırmasını, başka maksatları varsa harp etmesini emreder. Abbas b. Sehl, Şurahbil b. Vers'in gerçek maksadının İbn Zubeyr'e yardım olmadığını anlayınca, uygun bir zamanda, onlara saldırır ve pek çoklarını öldürür(374).

---

reket ettik; Ubeydullah b. Ziyâd'ı bize teslim ediniz; çünkü o, Resûlullah'ın oğlu, cennet gençlerinin efendisini şehit etti... Onu bize teslim ederseniz, öldürdüğümüz zaman, aramızda Allah'ın kitabını veya salih müslümanlardan dilediğinizi hakem yaparız, dedim..." **Taberî**, c. VI., s. 77-8.

(370) Bu savaş hakkında bk.: Halife b. Hayyât, **Tarih**, c. I., s. 332; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 250; **Taberî**, c. VI., s. 89 vd.; Tarihu'l-Hulefa, v. 111b-112a; Mes'ûdî, **et-Tenbîh ve'l-İşrâf**, nşr.: A. İsmail es-Sâvî, Kâhire 1938, s. 270; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., 379 vd.

(371) İbn Habîb, **Muhabber**, s. 491; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 295. İbn Sa'd, hem Muhammed b. el-Hanefiyye'ye, hem de Ali b. Hüseyin'e gönderildiğini kaydeder. İbn Sa'd, c. V., s.100.

(372) Ya'kûbî, c. II., s. 259; (Ya'kûbî, babası öldürüldüğünden beri yüzü hiç gülmeyen Ali b. Huseyin'in Ubeydullah b. Ziyâd'ın başını görünce sevindiğini ve Şam'dan gönderilen meyveleri herkese dağıttığını da kaydeder.); İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, c. IV., s. 404.

(373) Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 105; ayr. bk.: İbn Abd Rabbih, **aynı eser**, c. IV., s. 403-4.

(374) Belâzurî, **Ensâb**, s. V., s. 246-7; **Taberî**, c. VI., s. 72-75; Belâzurî, Muhtar'ın gerçek gayesinin İbn Zubeyr'i muhasara etmek ve neticede öldürtmek olduğunu kaydeder. Bk.: **Ensâb**, c. V., s. 246; krş. **Taberî**, c. VI., s. 73; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. III., s. 373.

Bu olay üzerine, Muhtâr es-Sakafî, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye bir mektup yazarak ona, düşmanlarıyla savaşmak üzere asker gönderdiğini, fakat İbn Zubeyr'in adamları tarafından aldatılarak öldürüldüklerini; daha da asker sevkedeceğini ve onun adına beldelerini fethedeceğini bildirir. Muhammed b. el-Hanefiyye de ona "...Bil ki eğer ben isteseydim, halkın bana koştuklarını görür ve kendime pek çok yardımcı bulurdum. Fakat ben onlardan uzaklaştım..." şeklinde bir cevap verir[375].

İkinci hadise ise, İbn Zubeyr'in Muhammed b. el-Hanefiyye'yi yakınlarından on yedi kişi ile birlikte Zemzem kuyusuna hapsetmesidir. İbn el-Hanefiyye, yanındakilerin teşviki ile Muhtâr'dan yardım ister[376]. Muhtâr da bunu fırsat telakki ederek bin kadar adamı gruplar halinde Mekke'ye gönderir. Bunlar Muhammed b. el-Hanefiyye ve yanında bulunanları Zemzem kuyusundan kurtarırlar; İbn Zubeyr'le savaşmak için ondan izin isterlerse de vermez[377].

Öyle zannediyoruz ki, Muhtâr'ın Muhammed b. el-Hanefiyye'yi kurtarmak için gönderdiği adamlar, Mescid-i Haram'a silahla girmeyi doğru bulmadıkları için, yanlarında sopa taşıdıklarından "Haşebiyye" adını almışlardır[378]. Şayet tâbirin bir önceliği yoksa, Muhtâr es-Sakafî hareketinin devam ettiği zamanda, onun taraftarlarına verilen tek genel isim bu olmalıdır[379]. Ancak her nedense daha sonra bu

---

(375) **Taberî**, c. VI., s. 75; krş.: Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 247.

(376) **Taberî**, c. VI., s. 76; krş.: Ya'kûbî, **Tarih**, c. II., s. 261; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 231; **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 109b-110a.

(377) Bak. **Taberî**, c. VI., s. 77.

(378) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 231; krş.: **Taberî**, c. VI., s. 75; İbn Sa'd, c. V., s. 103.

(379) Bk.: A'şâ, el-Hemdân'ın şiiri; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 242. Aynı şiirin **Taberî**'de yer alan metninde "el-Haşebbiyye" tabirinin yerini "es-Sebeiyye" tabiri alır. Bk.: **Taberî**, c. VI., s. 83; İbn Kesîr de "Sebeiyye" şeklinde nakleder. Bk. **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 279; ayr. bk.: **Ensâb**, c. V., s. 270, 272; Mes'ûdî, **Murûc**, c. III., s. 106; **et-Tenbîh ve'l-İşrâf**, s. 270.

isim büyük ölçüde unutularak yerine bazen "Keysâniyye", bazen "Muhtâriyye" veya başka tâbirler kullanılır olmuştur. Kanaatımıza göre olaylar esnasında Muhtâriyye ve Keysâniyye tabirlerinin umumî olarak kullanıldığını söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Muhammed b. el-Hanefiyye bu hâdiseden sonra, Tâif'e gitmiştir(380). Onun Kûfe'ye gelmek istediği, ancak Muhtâr'ın "Mehdî'nin bir alâmeti vardır, kılıçla vurulduğu zaman kılıç ona bir zarar veremez" şeklinde bir görüş ileri sürerek onu caydırdığı şeklinde haberler vârid ise de(381) tesbit edebildiğimiz kadarıyla Muhtâr'ın hareketi boyunca, ona Mehdî denmesinin lügat anlamının ötesine geçmediği bilindiği için, bu haberlerin doğruluğu konusunda ister istemez bazı tereddütler hâsıl olmaktadır. Diğer taraftan, İbn Zubeyr'in, onu elini kolunu sallayarak Kûfe'ye göndereceğini düşünmek de pek mümkün olmasa gerektir.

d. Muhtâr es-Sakafî'nin Öldürülmesi

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Muhtâr es-Sakafî Kûfede hâkimiyetini tekrar kurduğu zaman, eşraftan pek çok kimse, Basraya gitmişti(382). Mus'âb b. Zubeyr, bunların da teşvikiyle Muhtâr'a karşı bir hareket hazırladı. İki ordu, önce Harûra'da karşılaştı; Muhtâr adamlarından pek çoğunu burada kayıp etti(383). Sonunda, Kûfe'ye dönerek sarayına çekilmek zorunda kaldı(384). Mus'ab da ordusuyla onu

(380) **Tarihu'l-Hulefâ**, v. 110a; İbn Sa'd, c. V., s. 102.

(381) İbn Sa'd, c. V., s. 101; İbn Kuteybe, **Uyûnu'l-Ahbâr**, c. I., s. 201; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 269-270.

(382) Bunların Mus'ab'a naklettikleri şikayetler, hemen hemen Muhtâr'a karşı ayaklanırken dile getirdikleri hususlardır. Bk.: Dîneverî, **Ahbâr**, s. 301.

(383) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 259 vd.

(384) Olayların teferruatı hk. bk. **Taberî**, c. VI., s. 104 vd.; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 258 vd. Bu olaylar esnasında, Ubeydullah b. Ali b.Ebî Tâlib'in de Mus'ab'ın saflarında iken öldürüldüğü söylenmektedir.

muhâsara etti. Sonunda yanındaki az sayıda taraftarıyla ümitsiz bir çıkış yaptıysa da, kahramanca savaşarak öldürüldü(385). Daha sonra da, Muhtâr'ın taraftarlarından binlerce insan, Mus'ab'a, **"Sizinle aynı kıbleye yöneliyoruz, sizin milletinizdeniz... Eğer kendi şehrimizden kardeşlerimize karşı çıktıysak, biz haklı isek, onlar hatalıdır; onlar haklı ise, biz hatalıyız..."**(386) demelerine rağmen, acımasızca öldürülürler(387).

Bu arada Muhtâr'ın nübüvvet iddiasında bulunduğu şeklinde bir takım rivâyetler vardır(388). Bunların menşeine baktığımız zaman, ilk defa Basra'da Muhtâr aleyhtarı faaliyetler esnasında söz konusu edildiklerini görürüz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kûfe'deki olaylar esnâsında, onun nübüvvetle alâkalı bir tavrına rastlıyamıyoruz. Sâdece secili şiirler söylediği bilinmektedir. Öyle zannediyoruz ki, ona nübüvvet atfedilmesi, Basra-Kûfe çekişmesinin de etkisiyle, Muhtâr'ı kötülemek gayesiyle ileri sürülmüş olmalıdır. Ancak böyle bir iddiaya da Muhtâr'ın kendisi hakkında ileri sürülen dedikodulara verdiği cevaplar arasında rastlayamıyoruz(389). Öte yandan Muhtâr'ın hanımlarından birisinin, onun sâlih bir müslüman olduğunu söylediği için hapsedildiğini; ancak daha sonra Muhtar'ın, nübüvvet iddiasında olduğunu bildirmesi üzerine serbest bırakıldığı da

(385) Bk. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 262; Dîneverî, **Ahbâr**, s. 306 vd.; **Taberî**, c. VI., s. 107 vd.; ayr. Bk. İbn Hacer, **Tehzîb**, c. III., s. 381.

(386) **Taberî**, c. VI., 109.

(387) Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 262-263; Dîneverî, **Ahbâr**, 308; Ya'kubî, **Tarih**, c. II., s. 263; **Taberî**, c. VI., 109.

(388) Bk. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 245, 266; **Taberî**, c. VI., 112; İbn Abd Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, c. IV., s. 405.; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, c. IV., s. 184; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.45; el-Fesevî, **Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Tarih**, c. II., s. 31-32, 255; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. VIII., s. 291; İbn Teymiyye, **Minhâcu's-Sunne**, c. I., s. 220; el-Hanefî, **Fıraku'l-Mufterika**, s. 34.

(389) Bk. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 235-236.

nakledilmektedir[390]. Yine Muhtâr'a atfedilen Kürsü meselesi de[391], daha çok Muhtâr'ın etrafındaki mevâli ile ilgili görünmektedir[392].

e. Hareketin Sonuç Değerlendirmesi

Muhtâr es-Sakafî Hareketi, Kerbelâ'nın intikâmı adına ortaya çıkmıştır. Muhtâr-her ne kadar işin başında, kendisini Muhammed b. el-Hanifiyye'nin görevlendirdiğini ileri sürmüşse de, hareketin hiç bir safhasında onun imam olduğunu, onun imâmeti için hareket ettiğini söylememiştir. Hatta Muhtâr'ın kendi şahsî gayeleri için, Hüseyin'in intikâmı adına yola çıktığı rahatlıkla söylenebilir[393].

Öyle zannediyoruz ki, eğer Kûfeliler İbrâhim b. el-Eşter'in şehirden uzaklaşmasını fırsat bilerek Muhtar'a baş kaldırmış olmasalardı, Hüseyin'in öldürülmesi hâdisesine adı karışanların pek çoğu öldürülmezdi. Bunun bir anlamda Eşrâfa göz dağı vermek için yapılmış olması muhtemeldir. Kûfeli Eşrâfı rahatsız eden, hattâ Muhtar'ın sonunu hazırlayan esas sebep onun, mevâliye alışılagelmişin dışında değer vermesi, onları fey'e ve ganimetlere ortak etmesi olmuştur. Her şeye rağmen bu durumun, "mevâlî"nin siyâsî bir güç olarak varlıkların hissetmelerine vesile olabileceği düşünülebilirse de, Abbasî hareketinin gelişme dönemine

---

(390) Bk. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 241-242; **Taberî**, c. VI., s. 82-85;

(391) Bk. Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 263-264; **Taberî**, c. VI., s. 82-85; eş-Şehrestânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I.,s.149; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye,c. VIII., s. 278-9.

(392) Kürsü meselesi, İbrahim b. el-Eşter'in, Kûfe'deki ayaklanma bastırıldıktan sonra, İbn Ziyâd'ın üzerine yürümek için hazırladığı orduyla ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta onun ordusunda iki tane kürsü bulunduğu şeklinde rivâyet vardır. Bk. Zubeyr b. Bekkâr, **Ahbâru'l-Muvaffakiyyât**, s. 558-560; Belâzurî, **Ensâb**, c. V., s. 248.

(393) Bk. Dîneverî, **Ahbâr**, s. 307; **Taberî**, c. VI., s. 107.

kadar, bunların herhangi bir siyâsî faaliyetlerinden (toplu halde) sözedebilmek pek mümkün değildir.

Diğer taraftan, Muhtar'a atfedilen beda', nübüvvet gibi iddiaların da, büyük ölçüde onu kötülemek gâyesiyle ortaya atılan fikirler olduğu kanaatındayız. Görebildiğimiz kadarıyla, etrafındaki kütlelerin oldukça câhil, İslâm'ı iyi anlayamamış insanlardan müteşekkil olmasına rağmen, onun, secîli sözler, şiirler söylemiş olmasının dışında, dine zarar verecek aşırı iddiaları pek söz konusu olmamıştır.

Hareket esnasında, "Haşebiyye" tâbirinin umûmî olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. "Sebeiyye" tâbirinin de kullanılmış olması muhtemeldir. Ancak her iki tâbirin de, muhâlifler tarafından, sırf kötüleme amacıyla söz konusu edildiği söylenebilir. Ayrıca, "Şîa"nın da zaman zaman özellikle Ebû Mıhnef'in rivâyetlerinde yer aldığı görülüyorsa da, bunun henüz ıstılah anlamı kazanmadığını gösteren belirtiler oldukça fazladır.

Bu durumda, Muhtâr es-Sakafî hareketinin, şiî veya "İlk-Şiî" hareketi olarak tavsif edilebilmesinin, pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, Mezhepler Tarihi kaynak eserlerinde "Muhtâriyye" veyâ "Keysâniyye" adı altında yer alan fırkaların görüşlerinin de, Muhtâr'ın öldürüldüğü 67/686 yılından daha sonralarda kitlelere malolmuş olabileceği söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

İLK ŞİÎ HAREKETLER

I. İlk Şiî Fikirlerin Teşekkülü

Muhtâr es-Sakafî hareketi esnasında, aşırı fikirlere (gulât) sahip iki kadından bahsedildiğini, Mus'ab'la yapılan savaşta Muhtâr'ın yanında yer alan Abdullah b. Nevf'in de bunların etkisinde kaldığını tesbit edebiliyoruz[1]. Öyle zannediyoruz ki, Muhtâr'a beda' fikrinin atfedilmesi de, bu Abdullah b. Nevf'le ilgili bir haberle alâkalı olsa gerektir[2]. Bunun dışında Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imameti de dahil, hiç bir şiî farklılaşmasından söz etmek pek mümkün değildir.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra, onun ölmediğine inananlar olduğu bildirilmektedir[3]. Bu, rec'at fikrinin ilk şeklidir. Ancak bu fikrin, ictimaî hayata mal olduğuna dair elimizde hiç bir delil yoktur. Haccâc'ın valiliği zamanında, Osman aleyhdarı olarak bilinen kimselerin bile hesaba çekildiği, hatta öldürüldüğünü gözönüne alırsak[4] Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğine inanmak gibi aşırı bir fikre sahip olanların pek ihmal edilmeyeceğini dü-

---

(1) **Taberî**, c. VI., s. 103.
(2) **Taberî**, c. VI., s. 104.
(3) Bk. **Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 40-42.
(4) Bk. **Taberî**, c. VI., s. 365.

şünebiliriz. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğine inanan bir kaç isme rastlamaktayız. Bunlardan birisi de meşhur şair Kuseyyir (105/723) dir. Onun görüşlerine dayanarak rec'at fikrinin bu zaman diliminde ortaya çıkmış olabileceğini söylemek mümkün görülüyorsa da ictimâî hayata mal olduğu hemen hemen hiç söylenemez.

Hicrî birinci asırda Hüseyin'in ve Hasan'ın evladı, umûmiyetle Umeyye iktidarı ile uyum içerisinde yaşamışlardır(5). Bu sebepten onların etrafında, imametlerine inanan bir kitlenin mevcudiyetinden pek bahsedilemez. Muhammed b. el-Hanefiyye de Abdülmelik'e bey'at ettikten sonra ölmüştür(6). Onun oğlu Ebû Hâşim de iktidara karşı her hangi bir tavır ortaya koymamıştır(7). Ancak ölürken Muhammed b. Ali b. Abbâs'a vasiyet ettiği şeklinde rivayetler vardır(8). Milel Nihal kitaplarında bu vasîlik meselesinin Ebû Hâşim'de düğümlenmiş olduğunu tesbit edebiliyoruz(9). Bu durumda, birinci asırda hilâfetin Ali b. Ebî Talib'in soyuna hasredildiği şeklinde bir fikrin varlığından söz edilemiyeceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ebû Haşim'in vasiyyeti ister sahih olsun, ister olmasın onun etrafındakilerin Muhammed b. Ali'ye tabi olmaları, hilâfetin Ali soyuna hasredilmediği fikrinin güzel bir örneğidir.

Bu arada şair Kuseyyir'in Kerbiyye fırkasına mensup olduğu hususunu doğru farzedersek bir Kerbiyye fırkasından

---

(5) Msl. Ali b. Hüseyin'in Hârre vak'asında olaylara katılmadığı bilinen bir husustur. Bk. Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 255.

(6) Bk.: İbn Sa'd, c. V., s. 111.

(7) krş., Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 68.

(8) Bk. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 69.

(9) İlk defa bu kadar çok ismin, kendisini Ebû Hâşim'in vasî tâyin etmiş olduğunu ileri sürdüğünü görüyoruz. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: 1. Ebû Haşim'in kardeşi Ali, 2. Abdullah b. Muâviye b. Abdillah b. Câfer b. Ebû Tâlib, 3. Muhammed b. Ali b. Abdillah b. el-Abbâs. Bk. Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 31, 32, 33.

ve görüşlerinden bahsetmek durumunda olacağız. Ancak İbn Kerb b. Darîr'in hayatı hakkında hemen hemen hiç bir bilgi yoktur(10). Kerbiyye fırkasına göre, "Muhammed b. el-Hanefiyye sağdır, ölmemiştir. Radva dağındadır ve yanında yiyeceklerini sağladığı su ve bal pınarları vardır. Sağında bir aslan solunda bir panter onu ortaya çıkacağı zamana kadar düşmanlarından koruyacaktır. O beklenen mehdîdir"(11). Bu görüşler aynen Kuseyyir'den nakledilen şiirlerde de mevcuttur(12). Eğer onun Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî ettiğini dile getiren şiirleri gerçekten ona aitse(13), o zaman Kuseyyir'i karizmatik lider anlayışını taşıyan tipik bir ilk şiî olarak değerlendirmek durumu hasıl olacaktır.

Ancak mevcut kaynaklar ışığında Kuseyyir'e atfedilen bu fikirlerin ictimâî hayata mal olduğunu hatta Kerbiyye ismiyle tanınan bir fırkanın bu zaman diliminde mevcut olduğunu söyleyebilmek de pek mümkün görünmemektedir. Öyle zannediyoruz ki, eğer hicrî birinci asrın sonlarında bu fikirler ictimâî hayata malolmuş olsaydı, kısa süren hilâfetine rağmen kaynak eserlerde, gerek kendisinden gerekse icraatından uzun uzun bahsedilen Ömer b. Abdülaziz döneminde söz konusu edilmiş olması gerekirdi(14). Oysa mehdîlikle ilgili fikirlerin tartışıldığı bilinmekle beraber bir Kerbiyye fırkasından söz edilmediği görülmektedir.

Mehdîlik fikirlerini savunduğu bilinen şahıslardan birisi de Hamza b. Umâre'dir. Nevbahtî, onun "el-Kerbiyye" fır-

---

(10) Krş.: Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 58.

(11) Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 39.

(12) Bağdadî, **aynı eser**, s. 40-41.

(13) Bağdadî, **aynı eser**, s. 41; İbn Abd Rabbih el-Ikdu'l-Ferîd, c. II., s. 401.

(14) Oysa görebildiğimiz kadarıyla mevcut kaynaklarda böyle bir ibareye pek rastlanılmamaktadır. Msl. Bk.: Ebû Muhammed Abdillah, **Sîretu Ömer b. Abdulaziz**, nşr.: A. Ubey, Beyrut 1967; Ahbâru Ebî Hafs, **Ömer b. Abdilaziz ve Sîretehû**, thk.: Abdullah Abdurrahman Useylân, Beyrut 1979.

kasının müntesibi olduğunu söyler[15]. Kerbiyye fırkasının fikirlerinin, bu fırkaya mensup olduğu bildirilen Kuseyyir'in 105/723 yılında öldüğünü; Hamza b. Umâre'nin de 114/732 senesinde ölen Muhammed el-Bâkır'ın çağdaşı olduğunu göz önüne alırsak, ikinci hicrî asrın başlarında böyle bir fırkanın mevcudiyetinden bahsedebiliriz. Ancak, elimizdeki mevcut bu iki isme dayanarak bu fırkaya atfedilen fikirlerin ne ölçüde genelleştirilebileceği münâkaşa konusudur. Çünkü 173/789-90'da ölen şair Seyyid Himyerî de benzer görüşler ileri sürüyordu[16]. Nevbahtî'nin bildirdiğine göre Hamza b. Umare, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Tanrı, kendisinin de nebî olduğunu iddia etmiştir[17]. Ona göre, imamı tanıyan kimse dilediğini yapabilir; hiçbir günah işlemiş olmaz. O, bütün haramları helâl kılmıştır[18]. Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'arî, Kûfeli ve Medineli bazı insanların ona uyduğunu söylüyorlarsa da sadece iki isim zikretmektedirler. Bunlar Saîd en-Nehdî[19] ve Beyân b. Sem'an'dır[20].

Beyan b. Sem'ân, Hamza b. Umare'nin taraftarı idi[21]. Kûfe'de saman ticareti ile uğraşıyordu[22]. Nâşi el-Ekber'in bildirdiğine göre Beyân kendisinin göğe çıkarıldığını, Tanrının onu, kendisiyle beraber arşa oturttuğunu ve başını okşadığını, sonra da "...Ey oğulcuğum! Benden tebliğ et," dediğini belirtir[23]. Nevbahtî[24], Kummî[25] Eş'arî[26], Bağda-

(15) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 27.
(16) Krş.: Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 58.
(17) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 27-28; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makâlât ve'l-Fırak**, s. 32-33; krş.: Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî**, c. II., s. 85-6.
(18) Nevbahtî, **aynı eser**, s. 28; Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 34.
(19) Ebû Halef el-Eş'arî, Saîd el-Kâbid şeklinde kaydeder. **Makalât ve'l-Fırak**, s. 33.
(20) Nevbahtî, **aynı eser**, s. 28; Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 33.
(21) Nevbahtî, **aynı eser**, s. 28; Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 33.
(22) Nevbahtî, **aynı eser**, s. 28; Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 33.
(23) Nâşi el-Ekber, **Usûlu'n-Nihal**, s. 40.
(24) Nevbahtî, **aynı eser**, s. 37.
(25) Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 46-47.
(26) Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 9-10.

dî[27] bu görüşlerin Ebû Mansûr el-İclî'ye ait olduğunu kaydederler. Nevbahtî ve Ebû Halef el'Eş'arî, Beyân'ın önce Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in vasiyet ettiğini ileri sürdüğünü kaydettikleri halde[28] daha sonra Beyân'ın Ebû Hâşim'in vefatını müteakip nübüvvet iddiasında bulunduğunu, hatta Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin'e kendisine uyması için mektup gönderdiğini belirtirler[29]. Beyân ve taraftarlarının Allah'ın insana benzediğini yüzünün dışında her şeyin yok olacağını ileri sürdükleri de nakledilmektedir[30].

Öte yandan İbn Kuteybe, Beyân'ın Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri süren ilk kimse olduğunu belirtmektedir.[31] Ona göre, "bu, insanlar için bir beyân (açıklama); sakınanlar için de yol gösterici ve öğüttür"[32] âyeti kendisine işaret etmektedir..[33] Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'arî ise Beyân'ın taraftarlarının âyeti böyle yorumladıklarını bildirirler.[34] Beyân

(27) Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar,** s. 223.

(28) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 28; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak,** s. 33.

(29) Nevbahtî, **aynı eser,** s. 34. Halef el-Eş'arî, s. 37; Eş'arî, Beyâniyye'nin çoğunluğunun Ebû Hâşim'in Beyân b. Sem'ân'ı imam tayin ettiğine inandıklarını kaydeder. **Makalâtu'l-İslâmiyyîn,** s. 6, 23; ayr. bk.: Neşvânu'l-Himyerî, **Huru'l-Iyn,** s. 161; Şehrestânî de, Beyâniyye fırkasının imametin Ebû Hâşim'den Beyân'a geçtiğini ileri sürdüklerini belirtir. **el-Milel ve'n-Nihal,** c. I., s. 152. Beyan b. Sem'an'ın nübüvvet iddiası hakkında bk.: Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser,** s. 55. Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,** s. 5-6. Krş.: Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal,** c. I., s. 153.

(30) Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser,** s. 33; Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn,** s. 5-6; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar,** s. 216-7; İsferâinî, **Usûlu'd-Dîn,** s. 331; Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal,** c. I., s. 153; ayr. bk.: Neşvânu'l-Himyerî, **Huru'l-Iyn,** s. 161, 260. Nâşî el-Ekber'de Beyân b. Sem'an'ın Allah'ın bir cisim olduğuna inandığını belirtir. **Usûlu'n-Nihal,** s. 40.

(31) İbn Kuteybe, **Uyunu'l-Ahbâr,** c. II., s. 149.

(32) Al-i İmrân; 3/138.

(33) Nâşî el-Ekber, **Usûlu'n-Nihal,** s. 40; ayr. bk.: İbn Kuteybe, **Uyunu'l-Ahbâr,** c. II., s. 149; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar,** s. 216.

(34) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 34; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak,** s. 37.

b. Sem'an'ın sihirle uğraştığı[35], "en büyük ismi" (el-İsmu'l-A'zam)ı bildiği, bununla Venüs gezegenini çağırdığı ve orduları bozguna uğrattığı da nakledilmektedir.[36] Ancak Nâşî el-Ekber, onun sadece Venüs gezegenini çağırdığını ve gezegenin de geldiğini belirtmekle iktifa eder.[37]

Görüldüğü gibi, Beyan b. Sem'an'ın fikirleri konusunda, kaynaklarda birbirinden çok farklı malûmat vardır. Onun Ebû Mansûr el-Iclî ile karıştırılması bir yana, ona atfedilen fikirlerden hangisinin kendisine, hangisinin de taraftarlarına ait olduğunu tesbit edebilmek de hayli zor görünmektedir. Üstelik Beyân b. Sem'an'ın fikirlerinin daha sonra ortaya çıkan Umeyr b. Beyan el-Iclî'ninkilerle karıştırılmış olması da ihtimal dahilindedir.[38]

Diğer taraftan, pek çok araştırıcı[39] Taberî'deki bir rivayete dayanarak[40] Beyan b. Sem'an'ın Muğıyre b. Saîd'le birlikte isyan çıkardıklarını söylemektedirler. Halbuki gerek Beyan'la Muğiyre'nin fikirlerinin farklılığı, gerekse bunlarla ilgili bilgilerin kaynaklarda yer alış tarzı, Beyan'ın Muğiyre'den önce öldürülmüş olduğu kanaatını uyandırmaktadır.[41] Üstelik Lisanu'l-Mizan'da Muğire'nin 120 senesinde öldürülmüş olduğu kayıtlıdır.[42]

---

(35) **Taberî**, c. VII., s. 128-9.

(36) Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 5; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 216.

(37) Nâşî el-Ekber, **Usûlu'n-Nihal**, s. 40.

(38) Bk.: Muhammed Câbir, Abdu'l-Âl, **Harekâtu'ş-Şîa el-Mutatarrifîn**, Mısır 1954, s. 35-36.

(39) Msl. bk.: Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 62; E. Ruhi Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 149; A. S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 27.

(40) **Taberî**, c. VII., s. 128-9.

(41) Krş.: M. C. Abdu'l-Âl, **Harekâtu'ş-Şîa el-Mutatarrifîn**, s. 35. İbn Kuteybe'nin naklettiği bir şiirde de buna işaret edilmektedir. Bk.: **Uyunu'l-Ahbâr**, s. 149.

(42) İbn Hacer el-Askalânî, **Lisanu'l-Mizan**, Haydarabad, 1331, c. VI., s. 75; bk.: Nu'man el-Kâdî, **Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye**, s. 135.

Nâşî el-Ekber'in bildirdiğine göre, Beyân'ın, Venüs (Zühre) gezegenini çağırdığı ve kendisinin Allah'ın ruhu ve kelimesi olduğu, kutsal ruhun Hz. Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin yoluyla kendine geçtiği iddiaları, vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye ulaşınca Beyan'ı yakalatarak astırır.(43) Öyle zannediyoruz ki Beyan'a atfedilen ulûhiyetle ilgili fikirler, Ali'nin ve çocuklarının ulûhiyetine inanan Hattabiyye fırkası mensubu Umeyr b. Beyan'ın fikirleri ile karıştırılmış olmalıdır.(44) Onun ölümüne yol açan esas fikirleri de Tanrı anlayışı ve Venüs gezegeni ile ilgili iddiaları olsa gerektir. Nitekim Bağdadî, Halid b. Abdillah el-Kasrî'nin ona şöyle dediğini nakleder: "Şayet sen bildiğin isimle orduları hezimete uğratabiliyorsan işte adamlarım. Onları da bozguna uğrat".(45) Her ne kadar mezhepler tarihi kaynak eserlerinden onun, Ebû Hâşim'in tayini ile - veya Muhammed b. Ali'nin vasiyyeti ile - imam olduğu zikrediliyorsa da, aynı zamanda nübüvvet iddiaları da söz konusu olduğu için, bize göre önemli olan onun vasiyyetle imam olduğuna inanan kimsenin bulunup bulunmamasıdır.(46) Şayet hilâfetin Ali'nin soyuna tahsisi gibi bir fikir olsaydı, Beyan b. Sem'an'a her halde uyan bulunmazdı.

Muhtâr es-Sakafî'nin hareketinde sonra, karizmatik lider anlayışının ilk izlerine yavaş yavaş rastlanılmaya başlandığı, gerek Hamza b. Umare'nin ve Kuseyyir'in fikirlerinden, gerekse Beyân b. Sem'an'a atfedilen görüşlerden anlaşılmaktadır. Bu dönem zarfında, vesayet fikrinin büyük ölçüde kitlelere mal olmaya başladığını da söylemek mümkündür.

---

(43) Nâşî el-Ekber, Usulu'n-Nihal, s. 40-1; krş. Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 217; Taberî c. VII., s. 129.

(44) Krş.: M. C. Abdu'l-Al, aynı eser, s. 36;

(45) Bağdadî, aynı eser, s. 217.

(46) Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'arî, Beyân'la birlikte on beş kişinin öldürüldüğünü kaydederler. Bk.: Fıraku'ş-Şîa, s. 28; Makalât ve'l-Fırak, s. 33.

II. Muğîre b. Said Hareketi

Muğire b. Saîd,[47] bazı kaynaklarda Icl[48], bazılarında ise Becîle kabilesinin[49] veya bu kabileye mensup Vali Halid b. Abdillah el-Kasrî'nin "mevlâsı" olduğu söylenen[50] bir kimsedir.

Muğire b. Saîd'in sihirle uğraştığı bilinmektedir.[51] A'meş'ten gelen rivayete göre, o isterse Ad ve Semûd kavmini diriltebileceğini söyler;[52] bazı şeyler mırıldanarak kabirlerde dolaşırdı.[53] Ebû Nuaym da, onun sihirbazlığından ve kehanetinden söz eder.[54] Muğire'nin yaşadığı devirde ve

(47) Neşvanu'l-Himyerî, bu ismi, diğer kaynaklardan farklı bir şekilde Muğire b. Sa'd olarak kaydediyorsa da (bk.: **Huru'l-Iyn**, s. 168). Muğiriyye fırkasının ismini zikretmeksizin görüşlerini naklettiği bir yerde Muğire b.Said şeklinde yazar. (Bk.: s. 259). İbn Abd Rabbih ise Muğire b. Sa'd olarak kaydeder (bk.: **el-Ikdu'l-Ferîd**, c. II., s. 405, 6).

(48) Bk.: Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 218; Ebû Muzaffer el-İsferainî, **et-Tabsır fi'd-Dîn**, thk.: Muhammed Zahid el-Kevserî, **Matbaatu'l-Enbar**, 1940, s. 21, 70, 73.

(49) İbn Kuteybe, **Uyunu'l-Ahbâr**, c. II. s. 147; **İbn Hazm el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, c. IV., s. 184.

(50) Görebildiğimiz en erken kaynak eserlerden, onun herhangibir kabileye nisbet edilmediği; ancak Hâlid b. Abdillah el-Kasrî'nin Mevlâ'sı olduğu hususu ortaklaşa belirtilmektedir. Bk.: Nâşî el-Ekber, **Usulu'n-Nihal**, s. 46; Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 63; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 77; Şehrestanî, onu el-Iclî olarak göstermesine rağmen Hâlid b. Abdillah'ın mevlası olduğunu da kaydeder. **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 176. ayr. krş.: Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, c. II., s. 91.

(51) **Taberî**, c. VII., s. 128-129; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisanu'l-Mizan**, c. VI., s. 75-6; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidâl**, thk. A. Muhammed Becavî 1963, c. IV., s. 161; ayr. bk.: V. Tucker, "**el-Muğire b. Said ve Muğiriyye**," çeviren: E. R. Fığlalı, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D.Ankara 1982, s. 204; M. C. Abdu'l-Al, **Harekatu'ş-Şîa el-Mututarrifîn**, s. 40.

(52) **Taberî**, c. VII., s. 128; İbn Kuteybe, yine A'meş'ten naklettiği bir rivayette Muğire b. Saîd'in, Hz. Ali'nin ölüleri, Ad ve Semûd kavimlerini diriltebileceğini iddia ettiğini kaydeder. **Uyunu'l-Ahbâr**, c. II., s. 49.

(53) **Taberî**, c. VII., s. 128.

(54) **Taberî**, c. VII., s. 128.

bölgede sihirbazların, büyücülerin ve kâhinlerin tabiî nizamın bir parçası olduklarını[55] göz önüne alırsak, ona atfedilen görüşleri değerlendirebilmek için, öncelikle onun sihirbazlığını hesaba katmanın gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Öyle zannediyoruz ki onun öldürülmesine yol açan iddialar da sihirbazlıktan kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Ebû Bekir b. Ayyaş'tan gelen bir haberde Halid b. Abdillah'ın Muğire'yi yakaladıktan sonra, onun taraftarlarından birini öldürttüğünü ve Muğire'ye "onu dirilt bakalım" dediğini görüyoruz.[56]

Öte yandan, Muğire, b. Saîd'in Peygamber olduğunu, Cebrailin kendisine vahiy getirdiğini iddia ettiği; bunun üzerine Halid b. Abdillah el-Kasrî'nin kendisini yakalatarak iddiasının doğru olup olmadığını sorduğu, ikrar edip görüşünden dönmediği için de onu öldürttüğü ve astırttığı söylenmektedir.[57]

Muğire'nin öldürülmesiyle irtibatlı olarak ileri sürülen onun ölüleri dirilttiği iddiası da, Nübüvvet iddiası da sihirbazlık doğrultusunda gelişmesi muhtemel olan gö-

---

(55) Bk.: W. Tucker, **"Muğire b. Sâid ve Muğiriyye"**, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D.c.V., s. 204. (Bu konuda bk.: Alfred Guillaume, **Prophecy Divination Among the Hebrews and Other Semites**, London, 1938, s. 188, Tucker'den naklen)

(56) İbn Hacer el-Askalânî, **Lisanu'l-Mizan**, c. VI., s. 77; Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidâl**, c. IV., s. 162. Muğire'nin ölüleri dirilttiği iddiası hk. bk.: Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 63; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât, ve'l-Fırak**, s. 77; Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 7; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 218; Neşvânu'l-Hımyerî, **Huru'l-Iyn**, s. 168.

(57) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 63; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 77. Muğire'nin nübüvvet iddiası hk. bk.: **Makalât ve'l-Fırak**, s. 55-57; Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 7; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 218; İsferâinî, **et-Tabsır**, s. 73; Şehrestanî, **el-milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 177. Krş.: Neşvânu'l-Hımyerî, **Hûru'l-Iyn**, s. 168.

rüşlerdir.[58] Kanaatımıza göre, onun etrafına bazı kimselerin toplanmasında da sihirbazlığının etkili olduğu söylenebilir. Ancak onun imametle ilgili görüşlerini göz önüne alırsak kendisinin nübüvvet iddiasından çok, taraftarlarının onun nübüvvetini ileri sürmüş olabilecekleri ihtimalinden söz edebiliriz. Nitekim İbn Hazm da onun taraftarlarının böyle bir iddiasından bahseder.[59]

Muğire b. Saîd 119/737[60] veya 120/738[61] senesinde Hâlid b. Abdillah el-Kasrî'ye karşı ayaklanmıştır. Her ne kadar bazı kaynaklarda[62] onun Beyan b. Sem'an'la birlikte hareket ettiği belirtiliyorsa da[63] daha önce de temas ettiğimiz gibi, onların aynı vali tarafından kısa aralıklarla öldürülmüş olmalarının böyle bir karışıklığa meydan vermiş olabileceği akla gelmektedir.[64]

Muğire b. Saîd'in hareketine Taberî'ye[65] ve İbn Kesir'e [66] göre yedi kişi, el-Muberred'e[67] ve Makrizî'ye[68] göre de

(58) Aslında İslâm tarihinde ortaya çıkan yalancı peygamberlere baktığımız zaman pek çoğunun öncelikle sihirle uğraşan kimseler olduklarını görürüz. Bk.: Bahriye Üçok, **İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler**, Ankara 1967, s. 34 vd.
(59) İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ' ve'n-Nihal**, c. IV., s. 184;
(60) **Taberî**, c. VII., s. 128-9.
(61) İbn Hacer el-Askalânî, **Lisanu'l-Mîzân**, c. VI., s. 77.
(62) Sadece Ebû Zeyd'in rivayetinde bu nakledilmektedir. Bk.: **Taberî**, c. VII., s. 129; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. IV., s. 230; ayr. bk.: İbn Hazm, **el-Fasl**, c. IV., s. 185.
(63) Aslında Milel Nihal kitaplarında ayrı ayrı Beyaniyye ve Muğiriyye fırkalarından söz edilmektedir. Böyle olmasına rağmen pek çok araştırıcı, Taberî'deki bir rivayeti esas alarak ikisinin birlikte hareket ettiğini ileri sürerler. Bk.: Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 62. Tucker, **"Muğire b. Saîd ve Muğiriyye"**, s. 205.
(64) Krş.: M. C. Abdu'l-Al, **Harekatu'ş-Şîa el-Mutatarrifîn**, s. 34-5.
(65) **Taberî**, c. VII., s. 129.
(66) İbn Kesîr, **el-Bidaye ve'n-Nihâye**, c. IX., s. 323; krş.: İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. IV., s. 230.
(67) el-Muberred, **el-Kâmil fi'l-Lüga ve'l-Edeb**, Mısır 1355, c. I., s. 20.
(68) Makrızî, **Hıtat**, c. II., s. 353.

yirmi kişi katılmıştır. Kanaatımıza göre rakamların az olması hareketin cereyan ettiği zaman diliminde fazla taraftar bulamamış olduğunun bir ifadesidir. Tucker'ın bu sayıyı az bulmasını ve "her halükârda Muğire ve Beyan'ın kendi varlıklarını devam ettiren taraftarları mevcuttu",[69] şeklindeki görüşünü neye isnad ettirdiğini anlamak biraz zordur. Şayet hareket geniş kitlelere mal olsaydı, müellifler herhalde rakam aramak yoluna gitmezlerdi.

İsyan haberi karşısında çok şaşıran vali Hâlid b. Abdillah'ın "Bana yiyecek, su verin" diye bağırdığı nakledilmektedir.[70] Bu ifadeler Hâlid'i küçük düşürme arzusundan kaynaklanmış olabileceği gibi[71], bazı kaynaklarda yer alan Muğire'nin onun mevlası olması hasebiyle böyle bir davranışı beklemediğinin tezahürü de olabilir.

Muğire b. Saîd'in imamet anlayışına gelince, elimizdeki mevcut malzeme henüz bu konuda açık bir fikir serdetmemize imkân vermemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla onun imamet anlayışıyla ilgili olarak iki farklı durum ortaya çıkmaktadır: a) Muğire, Ebû Ca'fer Muhammed Bâkır'dan sonra kendisininin imam olduğunu iddia etmiştir. Muğire'nin bizzat böyle bir iddiada bulunduğu sadece Şehrestanî tarafından bildirilmektedir[72]. Nevbahtî[73], ve Ebû Halef el-Eş'arî[74]'ye göre ise, Muğire'nin kendisinin değil de taraftarlarından bazıları onun Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin ve Muhammed b. Ali tarafından vasî kılındığına bu se-

(69) W. Tucker, **el-Muğire b. Saîd ve Muğiriyye**, s. 205.
(70) el-Muberred, **el-Kâmil**, c. I., s. 20; **Taberî**, c. VII., s. 129; **İbnu'l-Esîr el-Kâmil**, c. IV., s. 230.
(71) Krş.: Tucker, "**Muğire b. Saîd ve Muğiriyye**" A.Ü.İ.F.İ.İ.D.,c.V., s. 205.
(72) Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 176.
(73) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 63.
(74) Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 77.

bepten mehdî çıkıncaya kadar onun imam olduğuna inanmışlardır. Aynı şekilde, Eş'arî de, el-Muğiriyye fırkasının, Muğire b. Saîd'in Ebû Ca'fer'in vasî tayin etmesiyle Mehdî çıkıncaya kadar imam olduğuna inandıklarını belirtir.(75) Ayrıca Ebû Halef el-Eş'arî, Muğire'nin imam olduğuna inanan bir fırkanın onu Abdullah b. Muâviye'nin vasi tayin ettiğini söylediklerini belirtir.(76)

b) Muğire b. Saîd, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan sonra Muhammed b. Abdillah b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Talib'in imam ve aynı zamanda mehdî olduğunu ileri sürmüştür. Nâşî el-Ekber(77), Bağdadî(78), Isferâinî(79), Şehrestanî(80), onun bizzat böyle bir iddiada bulunduğunu kaydederlerken Nevbahtî(81), Ebû Halef el-Eş'arî(82) ve Neşvanu'l-Hımyerî(83) bunu, Muğiriyye'nin görüşü olarak takdim ederler.

Görülmektedir ki, iki grupta topladığımız bu görüşler hem birbirlerini nakzetmekte, hem de güçlü bir temele dayanmamaktadır. Onun Nefsu'z-Zekiyye'nin imametini ileri sürdüğü fikrine gelince:, Muğire'nin 119-20/737-738 yılında öldürüldüğü zaman Nefsu'z-Zekiyye henüz 19 yaşındaydı. Ayaklanması da 144 yılında olmuştur. Şayet Muğire'nin

---

(75) Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 23; krş.: Neşvanu'l-Hımyerî, **Huru'l-Iyn**, s. 168.
(76) Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 43-4.
(77) Naşî el-Ekber, **Usulu'n-Nihal**, s. 41.
(78) Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 218.
(79) Isferâinî, **et-Tabsır**, s. 73.
(80) Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 176.
(81) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 59.
(82) Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 74.
(83) Neşvanu'l-Hımyerî, **Huru'l-Iyn**, s. 168. Tucker, muhtemelen hatalı olarak Neşvanu'l-Hımyerî'nin Muğire'nin Muhammed el-Bâkır'ın imametini ileri sürdüğünü kaydeder. Bk.: **"Muğire b. Saîd ve Muğiriyye"**, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D.,c..V., s. 207.

böyle bir iddiası söz konusu olsaydı on beş yıla yakın bir süre içerisinde hiç değilse bazı tezahürleri görülürdü[83a].

Muğire b. Saîd'in tanrı anlayışı da fevkalâde dikkat çekicidir. Ona göre, tanrı, başında taç bulunan nurdan bir adamdır;[84] onun, organları, hikmet fışkıran bir kalbi vardır.[85]

Muğire'ye göre, tanrı âlemi yaratmak istediği zaman, önce "en büyük ismi" söylemiş ve böylece onun başına bir taç konmuştur[86]. Sonra, avucunun içine parmağıyla kullarının günahlarını ve sevaplarını yazmış; günahlarından dolayı sinirlenmiş ve terlemiştir[87]. Terinden birisi karanlık ve tuzlu, diğeri ise parlak tatlı olmak üzere iki deniz meydana gelmiştir. Sonra, bu iki denizden bütün mahlûkatı yaratmıştır. Kâfirleri tuzlu karanlık denizden, mü'minleri de parlak tatlı denizden yaratmıştır[88]. Sonra, insanların gölgesini yaratmış; ilk yarattığı ise, Hz. Muhammed'in gölgesi olmuştur. Sonra Muhammed'i bütün insanlığa göndermiştir. Daha sonra o, Ali b. Ebî Tâlib'i korumalarını insanlara teklif

---

(83a) Krş, Hüseyin Atay, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, 91.

(84) W. Tucker, başında taç bulunan tanrının Mandeanların ilahlık fikrine çarpıcı şekilde benzediği kanaatındadır. Bk. **"Muğire b. Saîd ve Muğiriyye"**, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D.c.V., s. 209.

(85) Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 7; krş.: Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 218; İsferainî, **et-Tabsır**, s. 70, 73; Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 177.

(86) Muğire'nin "Yüce Rabbinin adını tesbih et" (el-A'lâ: 87/1) âyetini te'vil ederek ismu'l-a'zamın bu taç olduğunu ileri sürdüğü nakledilmektedir. Bk.: Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 7; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 219; Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 177.

(87) Bağdadî, Tanrının kulların amellerini yazdığını kaydeder, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 219; krş.: Şehrestanî, **el-milel ve'n-nihal**, c. I., s. 177.

(88) Bağdadî, berrak, tatlı denizden şiayı, karanlık acı denizden de şianın düşmanlarını yarattığını kaydeder. **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 219; krş.: Şehrestanî, **aynı eser**, c. I., s. 177.

etmiş;[89] onlar da reddetmişlerdir. Daha sonra da, yeryüzüne ve dağlara aynı şeyleri teklif etmiş, onlar da reddetmişlerdir. Sonra, aynı şekilde bütün insanlara teklif etmiş ve Ömer b. el-Hattâb, Ebû Bekir'e giderek, ona Ali'nin korunması işini üstlenmesini ve onu bu dünyada aldatmasını emretmiştir. Ebu Bekir de öyle yapmıştır. Bu durum **"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik..."**[90], âyetinin te'vilidir. Ömer, senden sonra beni halife yapman şartıyla, sana Ali'ye karşı yardım edeceğim demiştir. Bu durum da, Yüce Allah'ın "**...Şeytanın hali gibidir; çünkü şeytan insana küfret der**"[91], âyetinde belirtilen gibidir[92]. Muğire'ye göre, bu âyette bahsedilen şeytan Ömer'dir[93].

Görüldüğü gibi, ilk defa çok farklı bir şekilde hilâfet meselesine yaklaşılmış; Ebû Bekir ve Ömer'in, âyetler te'vil edilerek Ali'yi kandırdıkları, başka bir deyişle onun hilâfetini gasb ettikleri ileri sürülmüştür.

Diğer taraftan Muğire b. Saîd'le birlikte vesayet fikrinin açık seçik tarih sahnesine çıktığını görüyoruz. Her ne kadar onun daha sonra nübüvvet iddiasında bulunduğu söy-

---

(89) Bağdadî, Ali b. Ebî Talib'in zulmedenlerden korunmasının göklere ve dağlara teklif edildiğini kaydeder. Bk.: **Mezhepler Arasındaki Farklar,** s. 219; krş.: Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal,** c. I., s. 177.

(90) Ahzâb: 33/72.

(91) Haşr: 59/16.

(92) Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,** s. 7-8; Bağdadîde, Ahzâb Suresi'nin "Doğrusu Biz, sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da, onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir. (33/72) âyetinde belirtilen "çok zalim" ve "çok cahil" olan dan kastedilenin Ebû Bekir olduğunu kaydeder. **Mezhepler Arasındaki Farklar,** s. 219-20, krş.: Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal,** c. I., s. 177.

(93) Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn,** s. 8; krş.: Bağdadî, **aynı eser,** s. 220; Şehrestanî, **el-Milel ve'n Nihal,** c. I., s. 177. Muğire'nin Ebû Bekir ve Ömer'i kötülediği hk. bk.: İbn Hacer el-Askalânî, **Lisanu'l-Mîzân,** c. VI., s. 76; Zehebî, **Mizanu'l-İtidâl,** c. IV., s. 161.

leniyorsa da, o, kendisinin vasiyetle imam olduğunu iddia etmiştir. Ancak hilâfetin Ali'nin soyuna hasredilmesi gibi bir fikrin, bu hareket esnasında mevcut olduğunu gösteren herhangi bir delil göze çarpmamaktadır.

Muğire b. Saîd hareketi, her ne kadar gerçek anlamda şiî fikirlere dayanmıyorsa da, Milel-Nihal kitaplarında yer alan şiîliğin ilk tezahürlerinden birisi olarak telakki edilebilir.

III. Ebû Mansûr Hareketi

Muğire b. Saîd'den sonra, aynı doğrultuda karşımıza çıkan ikinci isim Ebû Mansûr el-Iclî'dir. O, adından da anlaşılacağı gibi Icl kabilesine mensuptur(94). Ancak, Nevbahtî(95) ve Ebû Halef el-Eş'arî(96), onun Abdulkays kabilesine mensup olduğunu kaydederler.

Ebû Mansûr'un çocukluğu, çöllerde geçmiştir. Okuma yazma bilmediği ve Kûfe'de bir evi olduğu nakledilmektedir(97). O, önce Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali'nin kendisini vasî tayin ettiğini(98), dolayısıyla onun halefi olduğunu(99), Ebû Ca'fer'den sonra imametin kendisine geçtiğini(100) iddia etmiştir(101). Daha sonra da, kendisinin göğe çıkarıldığını, tanrının eliyle onun başını okşayıp "Ey oğulcuğum, benden tebliğ et" dediğini, sonra da onu yeryüzüne indirdiğini, bu sebepten **"Eğer gökten bir parça düşer görseler bu, birbiri üstüne yığılmış buluttur derler"**(102) âyetinde anılan "gökten düşen bir parça "kisf"in kendisi olduğunu ileri sürmüştür(103).

---

(94) Bk.: Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 9-10; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223; Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 178.

(95) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 38.

(96) Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 46.

(97) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 38; Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 46.

(98) Nevbahtî, **aynı eser**, s. 38; Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 46.

(99) Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223.

(100) Naşî el-Ekber, **Usulu'n-Nihal**, s. 40; Şehrestanî, **el-Milel ve'Nihal**, c. I., s. 178.

(101) Bağdadî, onun sonradan bu görüşten vazgeçtiğini söyler. **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223.

(102) Tûr: 52/44.

(103) Bk.: Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 10; İbn Kuteybe, **Uyunu'l-Ahbar**, c. II., s. 147; Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 38; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 46; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223; Şehrestanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 179. Diğer taraftan Nâşî el-Ekber bu göğe tanrının yanına çıkma hadisesinin Beyan b. Sem'an'la ilgili olduğunu bildirir. Bk.: **Usûlu'n-Nihal**, s. 40. Tucker,

Ona göre Allah'ın yarattığı ilk insan İsa, ikincisi de Ali'dir(104). Peygamberlik hiç kesilmeyecektir;(105) Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali birer peygamberdir. Bunları müteakip kendisi de bir peygamberdir. Ayrıca onun soyundan beş tane daha peygamber gelecektir(106). Cebrail kendisine tanrıdan vahiy getirmektedir. Allah Muhammed'i tenzil için, Ebû Mansûr'u da te'vil için göndermiştir. Onun Hz. Peygamber'in yanındaki durumu, Yuşa b. Nûn'un Hz.Musa'nın yanındaki durumu gibidir(107).

Ebû Mansûr, cennet ve cehennemin birer insan olduğunu iddia etmiştir(108). Bu görüşün Muğire'nin kendisinin tevil için gönderildiği iddiasıyla uyum halinde olduğu açıktır. Bu da, bir anlamda, Bağdadî'nin belirttiği gibi, cennet ve cehennemin inkârı demektir(109).

Öte yandan, Ebû Mansûr'un, Muğire'nin yaratılış nazariyesine benzeyen, Âl-i Muhammed'in sema, Şîanın da

---

Ebû Mansûr'un semaya çıkışı hakkında bir mezhep kurucusunun peygamberlik iddiasını desteklemek gayretine matuf olabileceğini belirtir. Bk.: **Ebû Mansûr el-Iclî ve Mansûriyye**, çev.: E. Ruhi Fığlalı, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D.c.V., Ankara 1982, s. 223.

(104) Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 10; **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 179; Seyyid Hımyerî, **Huru'l-Iyn**, s. 169; krş.: Tucker, **aynı makale**, s. 224.

(105) Eş'arî, **aynı eser**, s. 10; Ebû Halef el-Eş'arî, bunu Mansûriyye fırkasının görüşü olarak takdim eder. Bk. **Makalât ve'l-Fırak**, s. 47.

(106) Ebû Halef el-Eş'arî, **aynı eser**, s. 47; krş.: Nevbahtî, **aynı eser**, s. 38.

(107) Ebû Halef, **aynı eser**, 47; krş.: Nevbahtî, **aynı eser**, s. 39; krş.: Seyyid Hımyerî, **Huru'l-Iyn**, s. 169.

(108) Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 10; Bağdadî, Muğiriyye fırkasının cennet ve cehennemi inkâr ettiğini, cenneti dünya nimetleri ve refah; cehennemi de insanların dünyada karşılaştıkları sıkıntılar olarak tevil ettiklerini kaydeder. **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223. Şehrestanî, biraz daha meseleyi ileri götürerek, cennetin uyulması emredilen zamanın imamı olduğunu, cehennemin de imamın hasmı olduğunu söyler. **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I., s. 149.

(109) Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223.

yeryüzü olduğu şeklinde bir görüş ileri sürdüğü nakledilmektedir[110].

Ebû Mansûr ve taraftarlarının dinî emirler ve yasaklar konusunda da te'vile dayalı görüşler geliştirdikleri dikkat çekmektedir. Onlara göre, haramlar Allah'ın uzak durulmasını istediği kişilerdir, farzlar da tevellî edilmesi gereken insanlardır[111]. Onlar için haram diye bir şey yoktur[112]. Diğer taraftan Ebû Mansûr'un ve taraftarlarının, muhaliflerini kâfir olarak gördükleri[113], **"Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürünüz"**[114] âyetinin muhaliflerine yaşama hakkı tanımadığı, bunun da gizli cihad telakki ettiği bilinmektedir[115]. Bunlar muhalifleri için özel öldürme taktikleri bile geliştirmişlerdir[116]. Ebu Mansûr el-Iclî 121-127/ 738-744 tarihleri arasındaki Emevî idaresinin Irak valiliğini yapan Yusuf b. Ömer'e karşı, ayaklanmıştır. Sonunda Yusuf b. Ömer tarafından yakalanarak idam edilmiştir[117].Ebû

(110) Eş'arî, aynı eser, s. 10; Ebû Halef el-Eş'arî, bunu Muğiriyye'nin görüşü olarak kaydeder. Bk.: **Makâlât ve'l-Fırak**, s. 47.

(111) Şehrestanî, aynı eser, c. I., s. 179. Ebû Muhamed b. Osman b. Abdillah b. Hasan el-Irakî'nin naklettiğine göre ise, haramlar şîanın sevmek zorunda olduğu insanlardır ki muhtemelen hatalı bir görüştür. Bk.: **el-Fıraku'l-Mufterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka**, thk.: Y. Kutluay, Ank. 1961, s. 41.

(112) Eş'arî, aynı eser, s. 10; Şehrestanî, aynı eser, c. I., s. 149.

(113) Nevbahtî, aynı eser, s. 38; Ebû Halef el-Eş'arî, aynı eser, s. 47.

(114) Tevbe: 9/5.

(115) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 38; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makalât ve'l-Fırak**, s. 47.

(116) İbn Kuteybe, **Uyunu'l-Ahbâr**, c. II., s. 147; Ebû Halef el-Eş'arî, aynı eser, s. 47; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 223; ayr. bk.: E. R. Fığlalı, **İmamiyye Şîası**, s. 151; Tucker, **"Ebu Mansûr el-Iclî ve Mansûriyye"**, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D., c. V., s. 225.

(117) Ebû Halef el-Eş'arî, aynı eser, s. 47; Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 10; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 224; ayr. bk.: Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 63; E. R. Fığlalı, aynı eser, s. 152.

Mansûr kendisi mevalî değildir[118]. Kendisine uyanlar da Araplardan ve mevalîden müteşekkildir[119]. Hareketin tam adını tesbit edebilmek biraz zordur. Ancak kesin olan 121-127/738-744 tarihleri arasında olduğudur[120].

Ebû Mansûr'un ölümünden sonra, Ebû Halef el-Eş'arî[121] ve Eş'arî'ye göre[122], onun taraftarları ikiye ayrılmışlardır. Bir kısmı onun oğlu el-Hüseyin b. Ebî Mansûr'a tabi olurken, diğerleri de Muhammed b. Abdillah b. el-Hasan'a uymuşlardır[123].

Ebû Mansûr'un öldürülmesiyle, Muğire b. Saîd'in hareketinden sonra, aynı doğrultuda ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz Ebû Mansûr hareketi de tarihteki yerini almıştır. **Gerek Ebû Mansûr gerekse Mansûriyye fırkasının "vasî"lik hakkındaki görüşleri –her ne kadar hilâfetin Ali'nin soyuna tahsisi gibi bir fikir yoksa da– nübüvvet gibi iddialara rağmen mevcut karizmatik anlayış ve "Şîa" hakkında geliştirilen özel düşünceler, tipik ilk şiî fikirler olarak telakki edilebilir. Diğer taraftan bilhassa Ebû Mansûr el-Iclî ile birlikte, "Şîa" tabirinin şiî farklılaşmasını artık yansıtmaya başladığı da hissedilmektedir.**

(118) Bk. A.S. en-Neşşâr, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî**, ç. II., s. 99; M.K. eş-Şeybî, **es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, s. 129. Watt, Allah'ın katında kendisine Süryanîce hitap edildiği haberine dayanarak onun mevâlîden de olabileceğini belirtir. Bk. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 63.

(119) Tucker, aynı makale, s. 218; M. C. Abdu'l-Al, **Harekâtu'ş-Şîa el-Mutatarrifîn**, s. 45-6.

(120) Krş. Tucker, aynı makale, s. 218; M. C. Abdu'l-Al, aynı eser, s. 43.

(121) Ebû Halef el-Eş'arî, aynı eser, s. 48.

(122) Eş'arî, aynı eser, s. 24.

(123) Bu konuda bk.: "Tucker, **Ebû Mansûr el-Iclî ve Mansûriyye**", A.Ü.İ.F.İ.E.D., c. V., s. 221.

IV. Abdullah b. Muaviye Hareketi

Abdullah b. Muaviye b. Abdillah b. Ca'fer b. Ebî Talib, adından da anlaşılacağı gibi, Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer'in küçük torunudur. Medine'de doğup büyümüştür(124). 126/ 743 senesinde kardeşiyle birlikte vali Abdullah b. Ömer b. Abdilaziz'i ziyaret etmek(125) için Kûfe'ye gelmiştir(126). Sonra da evlenerek oraya yerleşmiştir.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ'nın rivayetine göre, Velid b. Yezid'in ölümünden sonra, gelişen olaylar üzerine vali Abdullah b. Ömer, Mudar ve Rebia kabilelerine diğerlerinden çok daha fazla bağışta bulunur; bu durum kabileler arası bazı çekişmelere yol açar(127). Abdullah b. Ömer'in ortaya çıkan problemi halletmekte aciz kaldığını yeteri kadar güçlü olmadığını gören "şiîler"(128), Abdullah b. Muâviye'yi çağırarak etrafında toplanıp ona diğer Kûfelilerle birlikte bey'at ederler(129). Ancak Ali b. Muhammed'in rivayetinde, Kûfelilerin (Ehlu'l-Kûfe), Abdullah b. Muaviye'ye, Haşimoğulları'nın, Mervanoğullarından daha fazla hilâfete lâyık olduklarını söyleyerek, halkı kendisine çağırmasını istedikleri nakledilmektedir(130). Öte yandan, Hüseyin b. Ali'den gelen bir rivayette, Yezid b. Velid halife olunca Abdullah b. Muaviye'nin Kûfe'de harekete geçerek,

---

(124) Bk.: A.S. en-Neşşâr, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî**, c.II., s. 109.

(125) Wellhausen, onların validen yardım almak için geldiklerini kaydeder. Bk. **el-Havaric ve'ş-Şîa**, s. 262.

(126) **Taberî**, c. VI., s. 302-3; krş.: Ma'mer el-Musennâ'nın rivayeti, c. VII., s. 304. Ayr. bk.: Wellhausen, **aynı eser**, s. 262.

(127) **Taberî**, c. VI., s. 302.

(128) **Taberî**, c. VII., s. 304-5; krş.: Ali b. Muhammed'in rivayeti, c. VII., s. 302-3. Bu rivayette, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın naklettiği olaylar için sadece "Asabiyet ortaya çıktı" tâbiri kullanılır.

(129) **Taberî**'nin, "Ebû Ca'fer dedi ..." diyerek naklettiği haberde "şîa" ifadesi yer almakla beraber Ali b. Muhammed'in rivayetinde bu tabir kullanılmaz. Bk.: **Taberî**, c. VII., s. 303, 305.

(130) **Taberî**, c. VII., s. 303.

insanları kendisine bey'at etmeye "Âl-i Muhammed'den razı olunan bir şahsa" (er-Rıza min âli Muhammed) uymaya çağırdığı; Kûfelilerden bazılarının ona bey'at ettiği, bazılarının da, çoğumuz bu aile ile öldürüldü, geriye bizden başkası kalmadı" diyerek onu reddettikleri bildirilmektedir(131). Her ne kadar başka bir rivayette(132) onun emsara mektup yazarak kendi adına çağrı yaptığı; Al-i Muhammed'den razı olunan bir kimse adına davet etmediği kaydediliyorsa da, daha sonra, etrafında toplananların içinde Abbas Oğulları'ndan bazılarının da bulundukları şeklindeki haberi(133) dikkate alırsak, Abbasî hareketinin parolası olarak karşımıza çıkan bu davet şeklinin(134) o zamanlar şuyu bulmuş olduğunu ve Abdullah b. Muaviye'nin de bundan istifade etmek istemiş olabileceğini söyleyebiliriz(135).

Ancak, Naşî el-Ekber'in, onun ayaklanmasından önce, imametin Ebû Hâşim'den ona geçtiğine inanan, Ebû Haşim'in taraftarlarından bir grubun ona meylettiğini kaydettiğini görüyoruz(136). Nevbahtî de, Ebû Hâşim'in Abdullah b. Muaviye'ye vasiyyet ettiğini; ancak Abdullah o zaman küçük bir çocuk olduğu için bu vasiyeti, o bülûğa erinceye kadar, saklamak üzere Salih b. Mudrik'e verdiğini kaydetmektedir. Her ne kadar Nâşî el-Ekber'in ve Nevbahtî'nin verdiği bilgileri Kûfe'deki bu olayla irtibatlandırıp kesin doğru olduklarını söyleyebilmek imkânından mahrumsak da, mevcut bilgiler ışığında aksini ispatlayabilmek

(131) el-Isfehanî, **Makatilu't-Tâlibiyyîn**, s. 165.
(132) el-Isfehanî, **aynı eser**, s. 167.
(133) Ali b. Muhammed'in rivayeti, **Taberî**, c. VII., s. 372.
(134) Bk.: Faruk Ömer, **Tabîatu'd-Dave'ti'l-Abbâsiyye**, Beyrut 1970, s. 158.
(135) "Al-i Muhammed'den razı olunan şahsa" tâbiri her ne kadar kapalı gözüküyorsa da, hareketin başlangıcından beri lider olarak Abbas Oğulları'ndan birisi hareketin ileri gelenleri tarafından açıkça kabul edilmektedir.
(136) Nâşî el-Ekber, **Usulu'n-Nihal**, s. 37.

de biraz zordur. Bu durumda mevcut malzemeye göre, ister istemez onun etrafındakilerin, onun Ebû Hâşim'in vasiyeti ile imam olduğuna inandıklarını farzetmek zarureti hasıl olmaktadır. Ancak, Abdullah b. Muaviye'nin Kufe'ye imamlık iddiası ile gelmediği de hemen hemen kesin gibidir[(137)].

Abdullah b. Muaviye, 127/744 yılının Muharrem ayında Kûfe'de ayaklanır. Kısa sürede, taraftarları hezimete uğrarlar[(138)]. Abdullah b. Muâviye de Medain'e gitmek zorunda kalır. Burada kendisine Kûfe'den iltihak edenler de olmuştur[(139)]. Bir süre burada kaldıktan sonra 128/745 senesinde İran'ın Istahr bölgesine geçer. Burada tutunur ve bir müddet hakimiyet kurarsa da, sonunda II. Mervan'ın ordusuna mağlup olur[(140)]. Böylece kısa sürede, büyük ölçüde tesâdüflerin yardımı ile kurduğu hükümranlığı yıkılmış olur. Kendisi önce Kirman'a, sonra Sicistan'a kaçar. En sonunda Abbâsîlerin meşhur komutanı Ebû Müslim el-Horasânî tarafından öldürülür[(141)].

Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'arî'nin bildirdiklerine göre, Abdullah b. Muâviye, Ebû Müslim tarafından öldürülünce, taraftarları üç fırkaya ayrılmışlardır: Bir kısmı Abdullah b. el-Haris'in etrafında toplanmış; bir fırka onun kâim mehdî

(137) Krş.: Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 262.

(138) Hareketin nasıl cereyan ettiği hakkında fazla malumât nakledilmemekle beraber, onun yakınlarından birinin ihânetine uğramış olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yanında kendisiyle birlikte bir grup Zeydiyye mensubunun da mevcut olduğunun bildirilmesi, doğrusu dikkat çekicidir. Bk. **Taberî**, c. VII., s. 303.

(139) **Taberî**, c. VII., s. 303, 305.

(140) **Taberî**, c. VI., s. 371 vd.; ayr. bk. Wellhausen, **el-Havâric ve'ş-Şîa**, s. 263.

(141) Bk. E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, 156-157; Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 64-65; Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî**, c. II., s. 109 vd. Hüseyin Atay, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, 42-43; M. Kamil eş-Şeybî, **es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, s. 131 vd.Henri Laoust, **Les Schiismes dans L'Islam**, 36.

olduğunu, ölmediğini, İsfahan'da bir dağda oturduğunu ileri sürmüş; bazıları da, onun öldüğüne, yerine hiç kimseyi vasiyet etmediğine inanmışlardır[142].

(142) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, 32-33; Ebû Halef el-Eş'arî, **Makâlât ve'l-Fırak**, s. 42 vd.

SONUÇ

Emevîler dönemi, İslâm Mezhepler Tarihi kaynak eserlerini dolduran pek çok fırkanın köklerinin uzandığı, bazılarının da gelişip tarih sahnesine çıkma imkânı bulduğu bir devirdir. İşte şiîlik de, diğer fırkalar gibi bu dönemden nasibini almıştır.

Şîa'nın Emevîler dönemindeki durumu incelenirken iki değişik faktör, şiîlikle doğrudan alâkası olmayan bazı hareketlerin, şiî hareketler olarak değerlendirilmesi gibi, bir sonuç doğurmuştur. Birincisi, hareketlerin muharrik fikirlerinin o zamanki mevcut siyasî-içtimaî şartlarla alâkasının yeterince değerlendirilememesi ve bunun şiî fikirlerle ne ölçüde irtibatlı olup olmadığının ortaya konmaması; ikincisi de Şîa'nın, tarih sahnesine bir fırka olarak çıkışından çok önceki bazı hadiselerle irtibat kurarak,daha o zamanlar mevcutmuş gibi bir hava oluşturmuş olduğunun, büyük ölçüde gözden kaçmasıdır.

Ali b. Ebî Talib'in sağlığında hilafetin nass ve tayinle onun hakkı olduğuna inanan bir grubun varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Çünkü, Hz. Ali'nin kendi ifadesiyle Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a bey'at edenler, ona da bey'at etmişlerdir. Muhtelif kaynaklarda, Osman veya Ali döneminde var olduğu söylenen ve İbn Sebe'ye atfedilen "Vesayet" ve "Rec'at" fikri de, hicrî birinci asrın sonlarına doğru, mevalînin devreye girmesinden sonra, ortaya çıkan

fikirler cümlesindendir. Diğer taraftan Sıffîn savaşı sonrası, vuku bulan Hakem Olayı'nda Ali'nin hilâfetinin tartışma konusu edilmesi de, imamet konusunda nass ve vasiyetin olmadığının açık bir delilidir. Ali'nin ölüm döşeğinde iken, "Senden sonra Hasan'a bey'at edelim mi" şeklindeki soruyu, "Siz bilirsiniz" tarzında cevaplandırması; Hasan'ın hilâfeti Muaviye'ye devretmesi, imametle ilgili nass veya tayinden bahsetmenin pek imkân dahilinde olmadığını göstermektedir.

Hucr b. Adiyy hareketi, minberden Ali b. Ebî Talib'e sövülmesine karşı ortaya konan bir tepki hareketidir. Olayın kahramanlarında gördüğümüz Osman aleyhtarlığı tavrının dışında müfrit şiî bir fikre rastlanılmamaktadır. Hucr b. Adiyy ve arkadaşları için kullanıldığı anlaşılan "sebeiyye" tabiri de, bu dönemde Osman aleyhtarlığı anlamını aşmamaktadır.

Tevvâbûn hareketi de Hüseyin'i Kûfe'ye çağıran,daha sonra yanı başlarında öldürülmesine seyirci kalanların vicdanlarında hissettikleri suçluluk ve günahkârlık duygusunun sonucu umumiyetle ileri yaşlardaki kimselerden oluşan bir lider kadro ile gerçekleştirilmiştir. Tevvâbûn'un Hüseyin'in katilleri olarak asıl cephe almak durumunda kaldıkları kimseler, onların çoğunun yakın akrabası veya en azından bir tanıdığı olmak durumundaydılar. Buna rağmen, sanki Hüseyin'in katili tek başına o imişcesine, Ubeydullah b. Ziyad'ın üzerine gidilmiştir. Bu sebepten Tevvâbûn'u, Mezhepler tarihi açısından fazla derinliği olmayan, öncelikle psiko-sosyal yönü ağır basan bir hareket olarak nitelendirebiliriz.

Muhtar es-Sakafî hareketi ise, Tevvâbûn gibi, Kerbelâ'nın intikamı adına Muhtar'ın liderliğinde ortaya çıkmıştır. Bunun Tevvâbûn'dan ayrıldığı tek bâriz nokta, "Muhtâr'ın bu iş için kendisini Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gö-

revlendirmiş olduğunu" iddia etmesidir. Hareket boyunca Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imameti fikri söz konusu edilmemiştir. Diğer taraftan, Muhtâr'ın İbn Zubeyr'le münasebetleri, Mus'ab'ın Basra'ya gelişine kadar ılımlı bir hava içinde geçmiş, Muhtâr İbn Zubeyr'e yaptığı bey'atını bozmadığını ona zaman zaman hissettirmiştir.

Kanaatımıza göre Muhtâr es-Sakafî hareketinin önemli özelliklerinden birisi, ilk defa "mevalî"nin siyaset sahnesine çıkması; diğeri de Kerbelâ'nın intikamının bir anlamda alınmış olmasıdır. Muhtâr'a atfedilen beda' ve nübüvvet gibi aşırı iddialara gelince, bunların daha çok Basra'dan kaynaklanan, Basra-Kûfe çekişmesi ile alâkalı olarak, kötüleme gayesiyle ona isnad edilmiş fikirlerden olması bize göre kuvvetle muhtemeldir.

Bu üç hareket esnasında, "Şîa" tabirinin ıstılahî bir hüviyet kazandığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Öyle zannediyoruz ki, bu hareketlere tasnif sıkıntısından da olsa şiî veya "ilk Şiî" sıfatlarını vermek yerine, meşhur olan kendi isimleriyle adlandırmak daha doğru olacaktır. Hareketler esnasında karizmatik lider anlayışının ve vesayet gibi temel şiî fikirlerin etkilerinin var olduğunu söylemek kanaatımıza göre oldukça zordur.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılındaki ölümünden sonra (hicrî birinci asrın sonlarına doğru) yavaş yavaş mehdîlik ve rec'at fikirlerinin, müslüman çevrelerde tarih sahnesine çıkmaya başladığını görüyoruz. Ancak bu fikirlerin içtimaî hayata mal olduğunu söyleyebilmek, mevcut kaynaklar ışığında, güç görünmektedir.

Muğîre b. Saîd ve Ebu Mansûr el-Iclî ile birlikte, "vesâyet" fikrinin –hilâfetin Ali b. Ebî Talib'in soyuna tahsisi söz konusu edilmeksizin– bütün açıklığıyla fikir hayatına girdiğini görüyoruz. Bunlar, hilâfetin vesayetle geçici bir süre için de olsa bizzat kendilerine intikal et-

tiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ali b. Ebî Tâlib'in hilâfetinin Ebû Bekir ve Ömer tarafından gasbedildiği şeklindeki fikirlerin de bunlarla birlikte tarih sahnesine çıktığı ortadadır.

Abdullah b. Muaviye'nin, taraftarları da, kendisinin Ebû Hâşim'in vasiyetiyle imam olduğuna inanıyorlardı. Ancak onun Kûfe'ye gelirken hilâfetle ilgili bir iddiasının olmadığı bilinmektedir. Bu sebepten onu harekete sevkeden faktörleri Kûfe'nin o zamanki sosyopolitik yapısı içinde aramak durumundayız.

Netice itibariyle görülmektedir ki, hicrî birinci asrın son çeyreğinden önce ne şiîlikten, ne de şiî fikirlerden söz etme imkânı vardır. Birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında, ilk şiî fikirler yavaş yavaş teşekkül etmeye başlamışsa da, bunların içtimâî hayata mal olduklarını söylemek biraz zordur. Bununla birlikte gerek Muğire b. Saîd'in, gerekse Ebû Mansûr'un, hareketleri şiîliğin ilk tezahürleri olarak nitelendirilebilir mahiyettedir.

ŞÎÎLİK VE GÜNÜMÜZ ŞÎÎLİĞİNDE BAZI YENİ YAKLAŞIMLAR ÜZERİNE(*)

1979 yılında gerçekleştirilen "İran İslâm Devrimi", bir yandan bütün dikkatlerin İran ve Ortadoğu üzerinde yoğunlaşmasına yol açmış; diğer taraftan da "Şiilik" olgusunu yeniden gündeme getirmiştir. Olayın, hemen hemen bütün dünyada şaşkınlık ve hayretle izlendiği bir gerçektir[1]. Buna rağmen özellikle Türkiye'de olayın ne sağlıklı bir şekilde tartışıldığından, ne de anlaşılabildiğinden sözetmek mümkündür. İran'da meydana gelen hadiselerin temel dinamiklerinin açığa çıkarılması gerekmektedir[2].

(*) Bu makale İslâmi Araştırmalar Dergisinde yayınlanmıştır. (Yıl 3. sayı 3 Temmuz 1989).

(1) M. Haseneyn Heykel, İran Devrimi'nin "Bütün dünya için, özellikle de Amerikalılar için sempati duyulması bir yana, anlaşılması dahi zor bir fenomen" olduğunu belirtir. Bk. **Bir Devrimin Anlatılmamış Öyküsü**, çev. Bedirhan Muhib, İstanbul 1988, s. 7.

(2) İran'da ortaya çıkan olayların Türkiye'yi yakından ilgilendirdiği açık bir husustur. Ne var ki, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar, konu ile ilgili sağlam araştırmalar ortaya konulmamıştır. Türkiye'de doğrudan bu konuyu işleyen kitap sayısı yok denecek kadar azdır. Olanların da daha çok tercüme kitaplar oluşu dikkat çekmektedir. Msl. Bk. Asaf Hüseyin, **İran'da Devrim ve Karşı Devrim**, çev. Taha Cevdet, İstanbul 1988; Bahman Nirumand, **İran**, çev. Kemal Kurt, İst. 1988; M. Haseneyn Heykel, **Bir Devrimin Anlatılmamış Öyküsü**, çev. Bedirhan Muhib, İstanbul 1988.

"İran İslâm Devrimi"nin Şiî bir zemin üzerinde gerçekleştiği bilinen bir husustur. Hareketin lideri, "İslâm'ı korumakla" görevli[3] olduğunu iddia etmekte, hatta İslâm dünyasının liderliğini hedef almaktadır[4]. Üstelik, sık sık devrim ihracından sözedilmektedir[5].

Biz bu çalışmamızda, "İran İslâm Devrimi"nin arka plânının aydınlanmasına az da olsa yardımcı olmak, dinî alanda muhtemel yeni oluşumların sağlıklı gelişebilmesine katkıda bulunabilmek düşüncesiyle, mezhepler tarihi nokta-i nazarından birtakım "Çağdaş Şiî Tezahürleri" tartışmak istedik. Günümüz Şiîliğinin -Devrim öncesi ve sonrası- ulaştığı çizginin değerlendirilebilmesi, öncelikle tarihî "Şia" olgusunun iyi bilinmesine bağlıdır. Ayrıca bu çizginin "Evrensel İslâm"a göre konumunun belirlenmesi lâzımdır.

Çalışmada, "Çağdaş Şiî Tezâhürleri" Ali Şeriatî'nin görüşleri eksen alınmak suretiyle incelenecektir. Ali Şeriâti'nin "Çağdaş Şiî tezâhürler" için eksen olarak dü-

---

(3) Ayetullah Humeynî, **İslâm Fıkhında Devlet**, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1979, s. 81.

(4) Bu hususu M. Haseneyn Heykel şöyle tespit etmiştir: "O yalnız bir şiî âyetullah, yalnız bir İranlı olarak değil, bir müslüman lider olarak tüm müslümanlara hitâbetmek istiyordu." M. Haseneyn Heykel, aynı eser, s. 189.

(5) Âyetullah Humeynî, 6 Ocak 1980'de kendisini ziyâret eden büyükelçi ve maslahatgüzarlara yaptığı bir konuşmada, "devrim ihracını" şöyle dile getirir: "Müslüman olduğumuzu ve İslâm Cumhuriyetine sahip bulunduğumuzu ne kadar iddia edersek edelim fiilde bunun hilâfını yaparak inandırıcı olamayız. İslâm Cumhuriyetinin diğer ülkelere ihraç edebilmemiz, tağutî fiillerden uzak; söz, amel ve davranışlarımızın İslâmi olmasına bağlıdır. İhraç dediğimizde, zor ve silah anlaşılmamalıdır. İhraç, İslâm gerçeklerinin ve insan ahlâkının gelişmesiyle mümkündür." A. Humeynî, **Konuşmalar**, Ankara 1982, s. 54-55; ayr. bk. aynı eser, s. 44. Humeynî'nin devrim ihracıyla ilgili görüşleri ve bir değerlendirme için bk. R. K. Ramazanî, **"Shiism in The Persian Golf"** isimli makalesi, **Shi'ism and Social Protest**, ed. Juan R.T. Cole and Nikki R. Keddie, London 1986, s. 30-54.

şünülmesinin sebepleri şöyle sıralanabilir: Birincisi, Ali Şeriatî, Şiîliğin klasik dar kalıplarını bir hayli zorlamış, bu yüzden İran'da "Gizli Sünnîlik"le suçlanmıştır(6). Geleneksel şiî anlayışı sürdürmek isteyen ulemânın hücumlarına ve sert tepkilerine hedef olmuştur(7). İkincisi; Ali Şeriatî, "İran İslâm Devrimi"nin belli başlı ideologlarından sayılmaktadır(8). Üçüncüsü; Şeriatî'nin pek çok eseri Türkçe'ye kazandırılmıştır(9). Kitapları, sık sık en çok satan kitaplar listesinde yer almaktadır(10). Ali Şeriatî'nin Türk okuyucuları üzerinde derin izler bıraktığını söylemek mümkündür(11). Bu sebepten, "Günümüz Şiîliğinde Yeni Bazı Yaklaşımlar"ı incelemeye, Ali Şeriâti'nin görüşleri eksen alınarak baş-

---

(6) Bk. Ali Şeriatî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz,** çev. Kerim Güney, İstanbul 1988, s. 24; ayr. Bk. Hamit Algar, **İslâm Devriminin Kökleri,** çev. M. Çetin Demirhan, İstanbul 1988, s. 111.

(7) İran İslâm Devrimi'nin lider kadrosunda yer alan Âyetullah Mutahharî, 1968 senesinde, Şeriatî'yi protesto etmek için görevinden istifa etmiştir. Bk. Asaf Hüseyin, **İran'da Devrim ve Karşı Devrim,** s. 138.

(8) Algar, **İslâm Devriminin Kökleri,** s. 99; Asaf Hüseyin, **İran'da Devrim ve Karşı Devrim,** 134 vd.

(9) Dr. Ali Şerîatî'nin Türkçe'ye çevrilen kitaplarında bazılarının isimlerini şöyle sıralamak mümkündür: **Anne-Baba Biz Suçluyuz,** çev. Kerim Güney, İstanbul 1988 (2. bs), **İslâm Sosyolojisi Üzerine,** çev. Kamil Can, İstanbul 1980 (2. bs.), **Dinler Tarihi I.,** çev. Abdullah Şahin, İstanbul 1988, **Hac,** çev. Fatih Selim, İstanbul 1980, **Biz ve İkbal,** çev. Ergin Kılıçtutan, İstanbul 1988, **Ebûzer Gıfârî,** çev. Salih Okur, İstanbul 1987, **Muhammed Kimdir,** çev. Ali Seyyidoğlu, Ankara 1988, **İslâm Nedir,** çev: Ali Seyyidoğlu, İstanbul 1987, **Muhammedi Tanıyalım,** çev. Ali Seyyidoğlu, Ankara 1988, **Dine Karşı Din,** çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1987, **Kur'an'a Bakış,** çev. Ali Seyyidoğlu, Ankara 1988, **Yarının Tarihine Bakış,** çev. Orhan Bekin, İstanbul 1987, **Kültür ve İdeoloji,** çev. Orhan Bekin, İstanbul 1986, **Medeniyet ve Modernizm,** çev. Fatih Selim, İstanbul 1980, **Medeniyet Tarihi I-II,** çev. İ. Keskin, Ankara 1987.

(10) Msl. Bak **Kitap Dergisi,** sayı 24, Şubat 89, Ek. s. 13.

(11) Ali Şeriatî'nin Türkiye'deki etkileri ve yeni dinî yapılanmalara katkısı, mutlaka ciddi bir şekilde araştırılmalıdır.

lanmıştır.[12] Ali Şeriâtî'nin, Şiîliği ne ölçüde –eğer aşabilmişse– aşabildiğinin ve klasik Şiî çerçeve içerisinde kendisi için seçtiği yerin belirlenmesi, bize, çağdaş Şiî düşüncenin ulaşabildiği muhtemel çizgi hakkında bir fikir verecektir.

Çalışmada önce "Geleneksel Şiîlik"in ne olduğu hususu üzerinde durulacak, daha sonra Ali Şeriatî'nin görüşleri eksen alınarak "Çağdaş Şiî Yaklaşımlar" tartışılacaktır.

I. ŞİÎLİK NEDİR?

"Şîa", Arapça'da misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftar olmak; ayrılmak fırkalaşmak vs. anlamlarında çok sık kullanılan bir kelimedir. Elimizde mevcut olan en eski şiî kaynak eserleri de göz önüne alarak "Şîa"nın ıstılah anlamını da şöyle tesbit etmek mümkündür: "**Şia, Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Muhammed'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imâmetin kıyâmete kadar onun soyundan çıkmayacağını ileri süren, bu imamların mâsum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır**"[13].

a. ŞİÎLİK NE ZAMAN ORTAYA ÇIKMIŞTIR?

aa. Şia'ya Göre Şîa'nın Doğuşu

Gerek şiî kaynak eserlerde, gerekse şiî araştırıcılar tarafından yapılan araştırmalarda dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, Şîa'nın doğuşunu Hz. Muhammed'in

---

(12) Humeynî ve lider kadroda yer alan âlimlerin görüşleri: "Çağdaş Şiî Yaklaşımlar" çerçevesinde ayrı bir makale konusu olarak düşünülmektedir.

(13) Şiâ'nın lügat ve ıstılah anlamı için bk. Hasan Onat, **Emevîler Devri Şiî Hareketleri** (Basılmamış doktora tezi), Ankara 1986, s. 10 vd.; E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, İstanbul 1984, s. 9 vd.

vefâtından itibâren başlatma tavrıdır. Elimizde mevcut olan Mezhepler Tarihi ile ilgili en eski Şiî kaynaklarda bu tavır, son derece açık bir şekilde tesbit edilebilir. 300/912 tarihinde ölen şiî âlim Nevbahtî ve 301/913 tarihinde vefat ettiği zannedilen Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî'ye göre şîa, Hz. Peygamber'in sağlığında "Ali'nin taraftarları (Şîatu Ali)" diye isimlendirilen, onun vefatından sonra da Ali'nin imametini ileri süren kimselerin teşkil ettiği fırkadır. Bu iki müellife göre, Hz. Peygamber vefat edince bu fırka üç gruba ayrılmıştır. Birincisi, Ali b. Ebi Tâlib'in Allah ve Resûlü tarafından kendisine itâat farz kılınan bir imam olduğunu, onu Hz. Peygamber'in Allah'ın emriyle imam tâyin ettiğini; imâmetin kıyâmete kadar, onun soyundan mâsum kimselerde olacağını iddia eden kimselerin fırkasıdır. İkincisi, Ali'nin faziletinden, İslâm'daki kıdeminden, Hz. Peygamber'e yakınlığından ve ilminden dolayı hilâfete en lâyık kimse olduğu görüşünde olan, el-Butriyye isimli fırkanın öncüleri durumundaki kimselerin fırkasıdır. Üçüncüsü ise, Cârudiyye adıyla tanınan, Ali'nin ismen değil de sıfatlarıyla imam tayin edildiğine inanan kimselerin fırkasıdır(14).

Bu iki şiî müellifde tesbit ettiğimiz, "Şîa'nın Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra tarih sahnesine çıktığı" şeklindeki görüş,hemen hemen bütün şiî müellifler tarafından da paylaşılmaktadır(15). Ancak şu hususun hemen belirtilmesinde fayda vardır: Gerek Nevbahtî gerekse Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî tarafından verilen bilgiler içinde yer alan Butriyye fırkası ve Cârudiyye fırkası, hicrî ikinci

---

(14) Nevbahtî, **Fırku'ş-Şîa,** Necef 1355; s. 17-21; Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, **Kitâbu'l-Makâlat ve'l-Fırak,** Tahran 1963, s. 15-18.

(15) Bu hususla ilgili olarak bk. Muhammed Rıza el-Muzaffer, **Şiâ İnançları,** çev. A. B. Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 58; Muhammed Hüseyin Âl Kâşifu'l-Gıtâ, **Aslu'ş-Şiâ ve Usulûhâ,** Beyrut 1977, s. 42 vd.; Muhammed Cevad el-Muğniyye **eş-Şîa ve't-Teşeyyu',** Beyrut trz., s. 14 vd.

asırda tarih sahnesine çıkan fırkalar arasındadır. Bu sebepten, onların ileri sürdükleri, "Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Ali'nin nass ve tâyinle halife olduğuna inanan" bir grubun var olduğu şeklindeki iddia da ihtiyatla karşılanmak durumundadır. Acaba gerçekten Hz. Peygamber'in vefat ettiği dönemde, Ali'nin belirtildiği şekilde halife olduğuna inanan müslümanlar var mıydı? Bu soruya cevap verebilmek için, "Fikirlerle hâdiselerin irtibatı" metodu esas alınarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelişen olayların tek tek incelenmesi gerekmektedir.

ab. Şîa'nın Doğuşu Hakkında Diğer Görüşler

Şîa'nın doğuşu hakkında görüş serdetmek durumunda kalan araştırıcıların büyük bir kısmı onun, Hz. Osman devrindeki fitne hareketleriyle birlikte tarih sahnesine çıktığını ileri sürmüşlerdir. Büyük müsteşrik Wellhausen de bu görüşte olanların arasındadır. Bunlara göre, fitne hadisesinde ön plânda olduğu ileri sürülen Abdullah b. Sebe'ye uyanlar, Şîa'nın çekirdeğini oluşturmaktadırlar. Abdullah b. Sebe, "Her Peygamberin bir vasîsi vardır, Ali de Muhammed'in vasîsidir", şeklindeki iddiasıyla şiî fikirlerin özünü ortaya atmıştır. Daha sonra bu çizgi üzerinde Şiî imâmet nazariyesi teşekkül etmiş ve bilinen şiîlik vücut bulmuştur(16).

Biz, bu görüşü ileri sürenler hakkındaki düşüncelerimizi daha sonraya bırakarak, şimdilik *İbn Sebe'ye atfedilen fikirlerin hicrî I. asrın sonlarında ve II. asrın başlarında tarih sahnesine çıktığını belirtmekle yetinmek istiyoruz.*

Bazı araştırıcılar da, Şiîliğin Osman b. Affan'ın ölümünden sonra meydana gelen olaylarla birlikte zuhûr et-

---

(16) Bk. J. Wellhausen, **el-Havaric ve'ş-Şîa**, çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1958.

tiğini, Talha, Zübeyr ve Aişe'nin yanında yer alanlara karşılık Hz. Ali'nin saflarında yer alanlara şiî dendiğini ileri sürerler[17]. Diğer bazı araştırıcılara göre ise, Şîa hakem olayından sonra ortaya çıkmıştır[18].

Şîa'nın doğuşu hakkında ileri sürülen görüşlerin büyük bir kısmının "şîa" tabirinin ne zaman ıstılâhî bir özellik kazandığı hususu dikkate alınmaksızın serdedildiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki, Hicrî I. asırda "şîa" tâbirinin kullanılmasında tam bir belirsizlik hâkimdir. Tarihi kaynak eserlerin dikkatle tetkiki, bu kelimenin ne zaman ıstılâhî bir hüviyete büründüğünü anlama imkânı vermemektedir. Özellikle şiî müellifler tarafından kaleme alınan eserlerde, zaman zaman bu kelimenin ıstılâhî anlamda kullanıldığı dikkat çekiyorsa da, aynı olaylardan bahseden başka eserlerde bunun yerine başka tâbirler kullanılmaktadır. Meselâ Ebû Mıhnef (ö. 157/774)'in Maktelu Hüseyin isimli eserinde karşımıza çıkan "şîa" tabiri[19] başka râvilerden gelen aynı olayla ilgili rivâyetlerde, "Ehlu'l-Irak, Ehlu'l-Kûfe", şeklinde karşımıza çıkmaktadır[20]. Bu da bize göstermektedir ki, "Şîa" tabiri, tarihçiler tarafından ya rastgele kullanılmış, ya da râvinin temâyülüne göre kullanılmıştır. Ortada böylesine önemli bir belirsizlik varken Şîa'nın doğuşu hakkında gelişigüzel nazariyeler ileri sürebilmek, kanatımızca pek sağlıklı olmasa gerektir. Şîa'nın doğuşu hakkında birtakım görüşler getirebilmek için, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Hz. Peygamber'in vefatından itibaren gelişen olaylar, fikirlerle*

---

(17) Şîâ'nın doğuşu hakkında ileri sürülen nazariyeler hakkında geniş bilgi için bk. E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şiâsı**, s. 14-15; İrfan Abdulhamid, **Dirasât fi'l-Firakı'l-İslâmiyye**, Bağdad 1977, s. 14-17.

(18) İrfan Abdülhamid, **Dirâsat**, s. 16.

(19) Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ, **Maktelu Hüseyin ve Masrau Ehli Beytihi**, Bağdad 1977, s. 5, 17.

(20) Msl. Bk. Taberî, **Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk**, s. 163-4; Dîneverî, **Ahbâru't-Tıval**, nşr. Abdul-Mun'ım Amir, Kahire 1960, s. 216, 231, 233.

hâdiselerin irtibatı metodu esas alınarak tek tek incelenmelidir. Bu inceleme esnasında, hem şîa tabirinin ıstılâhî bir hüviyet kazandığı, hem de anlam olarak "Hilâfetin nass ve ta'yinle Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin hakkı olduğu, kıyâmete kadar da Ali'nin soyundan çıkmayacağı" şeklinde kullanıldığı tespit edilebilirse, işte o zaman şiîlikten ve şiî fikirlerden bahsetmek mümkün olabilecektir. Bu sebepten öncelikle şiîliğin bel kemiğini oluşturan Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti meselesinin incelenmesinde fayda vardır.

ac. Ali b. Ebî Tâlib'in İmâmeti Meselesi

Hz. Ali, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu, kızı Fâtıma'nın da kocasıdır. Küçük yaşlardan itibaren Hz. Peygamber'in yanında ve onun terbiyesi altında büyümüştür. Hz. Osman'ın ölümünden sonra da IV. halife olarak görev almıştır. Ancak Şiî kaynak eserlerin ve şiî müellifler tarafından yapılan araştırmaların hemen tamamında, onun, bizzat Hz. Peygamber'in tâyiniyle, Hz. Peygamber'den hemen sonra halîfe olduğu; hatta onun imâmetinin Allah ve Resûlü tarafından farz kılındığı; imâmetin kıyâmete kadar onun soyundan çıkmayacağı ısrarla ileri sürülmektedir. Günümüz şiîleri de bu kanaatı taşımaktadırlar(21).

Şiî kaynak eserlere göre, Hz.Ali, Hz. Muhammed tarafından Allah'ın emriyle Vedâ Haccı dönüşü, Mekke ile Medine arasında Cuhfe yakınlarındaki Gadir Hum mevkiinde halife tayin edilmiştir. Olay Şiî eserlerde özetle şöyle yer alır: Hz. Peygamber Vedâ Haccı'ndan dönerken, yolda Mâide

---

(21) Muhammed Huseyin Âl Kâşifu'l-Gıtâ, **Aslu'ş-Şiâ ve Usûlühâ**, Beyrut 1977, s. 65 vd.; Seyyed Hossein Nasr, **Ideals and Realities of İslâm**, London, 1966, s. 149 vd.; Abdu'l-Huseyin Şerefu'd-Dîn el-Musevî, **el-Murâcaat**, Tahran trz., s. 8 vd.; Muhammad Husayn Tabatabâî, **Shi'ite İslâm**, İng. çev. Seyyed Hossein Nasr, London 1975, s. 173 vd.

sûresinin "**Ey Peygamber Rabbi'nden sana indirileni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan O'nun elçilik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur**"(22) âyeti nâzil olur. Bu esnâda Hacc kafilesi Gadîr Hum denilen bir yere gelmiştir. Burası yolların ayrım noktasıdır. Üstelik de konaklamak için ağaç, su gibi şeyler de yoktur. Buna rağmen Hz. Peygamber ashâbını toplayarak kızgın güneş altında onlara hitap eder. Bu sırada Ali b. Ebî Talib'in elini tutarak "*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır*" diyerek Ali'nin velâyetini ve imâmetini ilân etmiş olur(23). Şiî hadis âlimi Kuleynî (ö. 328/939), yukarıda zikrettiğimiz Mâide sûresinin 67. âyetinin nüzûl sebebi olarak, daha önce aynı sûrenin "Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden mü'minlerdir"(24) anlamındaki âyetiyle, Allah'ın Ali'nin velâyetini bildirmesine rağmen, Hz. Peygamber'in "Müslümanlar Ali'nin velâyetini kabul etmezler de dinden çıkarlar" endişesiyle gizlemiş olduğunu zikreder(25). Kuleynî'nin Usûlu'l-Kâfî isimli eserinde yer alan bu ifâdelerin, Hz. Peygamber'e yönelik açık bir iftirâ olduğu ortadadır. Herşeyden önce zikredilen âyetlerin nüzûl sebepleri başka olduğu gibi, Hz. Muhammed, Allah tarafından kendisine bildirilen her şeyi eksiksiz insanlara tebliğ etmiştir. Hiç bir korku, onun görevini yerine getirmesini engelleyememiştir.

Şiîlerin, Hz. Ali'nin peygamberimiz tarafından halîfe tayin edildiği şeklindeki iddiaları için delil olarak ileri sürdükleri Gadir Hum hadisesiyle ilgili olarak bir hayli

---

(22) Mâide sûresi, 5/67.

(23) Kuleyni, **el-Usûl mine'l-Kâfî**, c. I., s. 289; Cevad el-Mugniyye, **eş-Şîâ ve't-Teşeyyu'**, s. 15; Abdulhuseyin Ahmed el-Eminî, **el-Ğadîr fi'l-Kitâb ve's-Sunne ve'l-Edeb**, Tahran 1974, c. I., s. 9 vd.

(24) Mâide: 5/55.

(25) Kuleynî, **el-Usûl mine'l-Kafî**, c. I., s. 289.

mâlumat vardır ve pek çok şey söylenmiştir. Yaptığımız uzun araştırmalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu hâdisenin aslı şöyledir: Hz. Ali, Vedâ Haccı'na görevli olarak gittiği Yemen bölgesinden gelmiştir. Yolda, yanındaki müslümanlarla aralarında bazı anlaşmazlıklar zuhûr etmiş; onlar da durumu Hz. Peygamber'e intikal ettirmişlerdir. O da müsâit bir fırsat bulunca, bu hususla ilgili bir konuşma yapmış, Ali'nin iyi hallerinden bahsederek ondan şikâyet edilmemesini istemiştir[26]. Aslında bu kadar açık olan bir hadisenin ciltler dolusu kitaplara konu olacak kadar abartılmasının anlamını kavrayabilmek biraz zordur. Gerek Vedâ Haccı esnasında, gerekse Hac dönüşünde Ali ile ilgili başka kayda değer bir olaya rastlanılmamıştır. Bu olay esnâsında Şiîlerin ileri sürdükleri Hz. Peygamber'in *"Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"* şeklindeki haberin doğru olabileceğini düşünsek bile, bunun Ali'nin velâyeti şeklinde anlaşılmış olduğunu söyleyebilmek de biraz zordur. İlk devir olaylarının tetkiki, o zamanki müslümanların "bu olaylardan ve söylenenlerden Ali'nin velâyeti veya imâmeti ile ilgili bir şey anlamadıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim böyle bir şey söz konusu olsaydı Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği Sakîfe olayında bunun gündeme getirilmesi gerekirdi. Böyle bir şey olmadığı gibi, daha sonraki tartışmalarda bu mesele şiîlerin ele aldığı tarzda tartışma konusu yapılmamıştır.

Diğer taraftan Ali b. Ebî Talib'in torunlarından olan Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib de, bir tartışma

---

(26) İbn Hişâm, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, Kahire trz. c. IV. s. 274-275. İbn Hişâm, yukarıda naklettiğimiz bilgileri verirken Gadir Hum diye bir yerden bahsetmemesine rağmen olayların akışı dikkatle takip edildiğinde, Ali ile alâkalı başka ciddi bir hâdiseye rastlayamadığımız için Ğadîr Hum diye bahsedilen olayın, bununla ilgili olabileceği neticesine ulaştık.

esnâsında, Hz. Peygamber'in, "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" sözüyle emirlik ve hilâfeti kasdetmemiş olduğunu bildirmiş ve şöyle demiştir: "*Eğer bu sözle emirlik ve hilâfet kastedilmiş olsaydı, namaz, zekât ve haccla ilgili hükümlerde olduğu gibi bunu da açıkça belirtir ve "ey insanlar, Ali benden sonra halîfenizdir, derdi*"(27). *Hz. Peygamber'in sağlığında, Ali'nin kendisinden sonra halife olacağı şeklinde herhangi bir konuşmanın söz konusu olmadığı, hemen hemen kesin gibidir. Aslında Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemesi de mümkün değildir. Çünkü bu davranış Kur'ân'ın ruhuna aykırıdır. Böyle olsaydı, Kur'ân'ın getirdiği "insanların birbirlerine takvâ dışında üstünlüklerinin söz konusu olmadığı" şeklindeki son derece önemli bir prensip çiğnenmiş olurdu. Ali'nin halife tayin edilmesi demek, onun için bazı ayrıcalıkların varolması demektir ki, bu da İslâm'ın ruhuna aykırıdır.*

Hz. Ali'nin imâmeti için delil olduğu öne sürülen hususlardan bir başkası da, Hz. Peygamber'in Tebük seferine giderken Ali için söylediği "*Hârun Musâ'ya göre ne durumdaysa, sen de bana göre öylesin*" sözleridir. Biz, bu hadisin sahih olup olmadığını bir kenara bırakarak olayın mâhiyeti üzerinde biraz durmak istiyoruz. Her şeyden önce, Hz. Peygamber'in Tebük seferi esnasında Medine'de yerine bıraktığı kimse, bir rivayete göre İbn Ümmü Mektûm, bir başka rivâyete göre de Muhammed b. Mesleme'dir(28). Hz. Ali sadece Hz. Peygamber'in ailesiyle ilgilenmek üzere bırakılmıştır. Nitekim kendisi de bunu şöyle dile getirir: "*Beni kadınların ve çocukların başına mı bıraktın?*" Onun bu sözleri üzerine Hz. Peygamber yukarıdaki hadîsi söylemiştir. Bu konunun, Hz. Ali'nin halife tâyin edilmesiyle uzaktan yakından hiçbir alâkası yoktur. Ne var ki, daha sonra ortaya

(27) Bk. İbn Sa'd, **Tabakât**, Beyrut 1968, c. V, s. 320.
(28) Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, thk. Muhammed Hamidullah, Mısır 1959, Kısım I, s. 368; İbn Sa'd, **Tabakât**, c. II., s. 165.

çıkan Şîa'nın müntesipleri, bunları kendi görüşlerini vesîkalandırmak için delil olarak kullanmışlardır. Nitekim, ilk dört halife dönemindeki hilâfet tartışmalarının hiçbirisinde, Ali'nin lehinde böyle bir delil kullanılmamıştır. *Bu da göstermektedir ki, Ali'nin sağlığında bile, onun hilafetinin nass ve tâyinle olduğuna inanan kimselerin varlığından sözetmek oldukça zordur.*

Şayet Hz. Peygamber, sağlığında Hz. Ali'yi imam ve halîfe olarak tayin etmiş olsaydı, daha sonra gelişen olaylarda bunun tezâhürlerini görebilmek kaçınılmaz olurdu. Şîa'nın doğuşu hakkında sağlıklı bir görüş geliştirebilmek için, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan olaylara kısaca bir gözatmakta fayda görüyoruz.

ad. Hz. Ali'nin İmâmeti Meselesi ve Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Gelişen Olaylar Arasında İrtibat

Hz. Muhammed'in vefâtından sonra ortaya çıkan olaylara üç önemli faktörün yön verdiği dikkati çekmektedir. *Bunlar, cahiliyye döneminde Arap siyâsî hayatının çekirdeği durumunda olan kabîlecilik anlayışı; Kur'ân'ın takdîm ettiği dinî hayatın sürdürmek durumunda olduğu kökleşme mücâdelesi ve bunlara parelel olarak sürekli yenilenen içtimâî yapı. Bu üç temel faktör, İslâm tarihini dolduran bütün olaylarda etkisini göstermiştir.*

Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde yapılan tartışmalara bakılacak olursa, İslâm'ın getirdiği liyâkat anlayışı ile Arap kabile taassubunun mücadelesi açıkça görülebilir. Hz. Ebû Bekir halife olurken, müslümanların bütünlüğü açısından hilafetin Kureyş'in elinde olması gerektiği meselesi tartışma konusu yapılmıştır. Yapılan araştırmalar, *Hz. Peygamber'in "Hilafetin Kureyş'e ait olması gerektiği" şeklinde bir hadis söylemediğini ortaya koymuştur*(29). Bu arada Hz. Peygamber'in

(29) Bu konuda ilginç bir araştırma için bk. M.S. Hatiboğlu, **"Hilafetin Kureyşliliği"** A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. XXIII, Ankara 1978.

defnedilmesi gibi işlerle meşgul olan Haşîmoğullarının halifelikte hak iddia ettikleri şeklinde bazı bilgiler varsa da, bu basit bir arzunun ötesine aşmamıştır. *Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir'in halife olmasıyla yeni bir dönem başlamıştır. Ancak Ali'nin hilâfet hakkı, bu esnâda tartışma konusu yapılmamıştır. Bu demektir ki,o zamanki müslümanlardan hiçbirisi, Ali'nin Hz. Peygamber tarafından nass ve tayinle halife tâyin edildiği şeklinde bir bilgiye sahip değiller ve böyle bir anlayış da o zaman diliminde mevcut değildir.* Nitekim Hz. Ömer'in halife seçilişinde de, Hz. Ali ile ilgili herhangi bir tartışmanın yapıldığı bize gelen bilgiler arasında mevcut değildir. Hz.Ali'nin hilâfeti meselesi, doğrudan Haşimoğullarının bir iç meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik Peygamberimizin amcası Abbâs'ın da hilafette gözü olduğu, mevcut kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır.

Kabilecilik konusunda, şaşılacak derecede tecrübeli olan Kureyşliler, Hz. Peygamber'in Haşimoğullarından çıkmış olmasını, onların lehinde bir nüfuz meselesi olarak değerlendirmişlerdir. Haşimoğullarının, bu makamdan uzak tutulmaya çalışılmasının ana sebeplerinden birisi onlara yeni bir nüfuz kaynağı vermemek olmalıdır. Nitekim Hz. Ömer de bu hususa işaret etmiştir(30).

Hz. Ömer'in ölümünden sonra teşkil eden Şûra'da Hz. Ali ile Hz. Osman'ın karşı karşıya kalmaları, İslâm öncesi dönemde son derece etkili olan, hatta Emevîlerin geç müslüman olmalarına yol açan tarihî Emevî-Haşîmi çekişmesini yeniden gündeme getirmiştir. Hz. Osman devrindeki fitne olaylarında bu çekişmenin rolü oldukça fazladır. Ancak Hz. Osman dönemi incelendiğinde ortaya çıkan gerçek, bu olaylarda, Ali'nin hilâfeti meselesinin hiçbir etkisi olmadığı şek-

(30) **Taberî**, c. IV., s. 223; krş. **Ağanî**, c. IX., s. 139.

lindedir. Nitekim Osman'ın ölümünden sonra, halife seçilen Hz. Ali, müslümanların birliğini sağlamaya muvaffak olamamıştır. O devirde, bazı araştırıcılar tarafından Şîa'nın başlangıcı kabul edilen İbn Sebe'ye atfedilen fikirlerin de etkili olmadığı, hatta bu fikirlerin Hicrî I. asrın sonlarında topluma mâl olmaya başlayan fikirler zümresinden olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu zaman diliminde de ne Şiîlik vardır; ne de Şiî fikirler[31].

Hz. Ali'nin kısa süren halifelik döneminde de, Şiîlikten ve şiî fikirlerden bahsetmek imkânsız görünmektedir. Onun Kûfe'den Mısır'a gönderecek asker bulamaması, yanındakilerin kendisine itâat etmemeleri, Şîa'nın henüz bir kuvvet olamadığının en açık delillerindendir. Nitekim Hz. Ali'nin kulağına "Ali harp ilmini bilmez" şeklinde bir dedikodu ulaştığı zaman, "İtâat edilmeyen kimsenin görüşü olamaz" diyerek yanında yer alanların kendisine itâat etmemelerinden dert yanmıştır[32].

Hz. Ali'nin ölümünden sonra, bazı müslümanlar, oğlu Hasan'ı bu makama getirmek istemişlerse de, Hasan büyük bir ileri görüşlülükle, Muâviye ile anlaşmaya gitmiş ve boş yere müslüman kanı dökülmesini engellemiştir. Eğer hilâfetin Ali'nin soyuna tahsisi gibi bir fikir olmuş olsaydı; Hasan hilâfeti kolayca bırakabilir miydi? Müslümanlar, Muâviye'nin müslümanların bütünlüğünü sağladığı Hicrî 41 yılını, birlik beraberlik yılı anlamında "Cemâat yılı" olarak adlandırmışlardır. Bunlar da göstermektedir ki, bu dönemde de Şiîlik yoktur.

Hicrî 51/671 tarihinde meydana gelen Hucr b. Adiyy ha-

---

(31) Bu konuda geniş bilgi için bk. Hasan Onat, **Emeviler Devri Şiî Hareketleri**, s. 29 vd.

(32) Bk. Hasan Onat, **aynı eser**, s. 37 vd.

reketinin de, "fikirlerle hâdiselerin irtibatı" metodu esas alınarak incelendiğinde, hiçbir şiî motif taşımadığı ortaya çıkmıştır(33).

Hicrî Birinci asırda ortaya çıkan ve pek çok araştırıcı tarafından "İlk Şiî hareketler" arasında sayılan, Tevvâbun Hareketinin(34) ve Muhtar es-Sakafî hareketinin de Şiîlikle herhangi bir alâkası olduğunu söyleyebilmek, mevcut dökümanların ışığında biraz zor görünmektedir(35).

İlk şiî fikirler, hicrî birinci asrın son çeyreğinde, mevâlî unsurunun devreye girmesinden sonra, tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır(36). Bu sebepten hicrî birinci asırda şiîlikten sözedebilmek pek mümkün görünmemektedir. Şîa tabiri, hicri ikinci asrın ilk yarısında ıstılâhî bir hüviyete bürünmüştür. İslâm'ın ruhuna ters düşen bazı fikirler ve gruplar, diğer müslümanlar tarafından şiîlik olarak değerlendirilmiştir(37).

Tarihî gerçekler bizi bu sonuca götürmesine rağmen, Şiîler, ısrarla kendilerinin Hz. Peygamber'in sağlığından itibâren var olduklarını ileri sürmekte; hatta gerçek İslâmî anlayışın, şiîlik doğrultusundaki bir İslâm anlayışı olduğunu iddia edebilmektedirler. Ancak tekrar altını çizerek belirtmekte fayda görüyoruz ki, *Hicrî I. asırda Şiîliğin var olduğunu söyleyebilmek, mevcut kaynaklar ışığında pek mümkün değildir.*

b. ŞÎA'NIN İNANÇ ESASLARI

Şîa'ya göre "Usûlu'd-Dîn" adı verilen inanç esasları beş-

(33) Geniş bilgi için bk. Hasan Onat, aynı eser, s. 46 vd.
(34) Bk. Hasan Onat, aynı eser, s. 65 vd.
(35) Hasan Onat, aynı eser, s. 97 vd.
(36) Hasan Onat, aynı eser, s. 123 vd.
(37) Hasan Onat, aynı eser, s. 132 vd.

tir: Tevhid, Nübüvvet, İmâmet, Adâlet ve Meâd. Bunlara ek olarak, takiyye, rec'at, beda gibi garip inanç şekillerinin de varlığı bilinmektedir. Biz, sâdece Şîa'yı diğer müslümanlardan ayıran imâmet meselesi ve takiyye anlayışı üzerinde durmak istiyoruz[38].

ba. İmâmet Meselesi

Büyük Şiî âlim *Kâşifu'l-Ğıta,* Abdulbaki Gölpınarlı tarafından dilimize kazandırılan *"Caferî Mezhebî ve İnanç Esasları"* isimli eserinde bu konuda şunları söylemektedir: *"İmâmiyye, diğer İslâm mezheplerinden bu inançla ayrılır. İmâmete inanmak, İmâmiye'nin usûlündendir.* Bundan başka farklar, fürû'a aittir ve bütün müçtehidlerde görülür; Hanefî ile Şafiî vesâir mezheb erbabı arasındaki farklar gibidir. *İmâmiyye, imâmeti Allah tarafından verilen bir makam olarak kabul eder.* Allah kullarına nasip olmayan bilgisiyle ona itâatı farz etmişse, onların arasından seçmişse, nasıl ona itâatı farz etmişse, peygamberine de Hz. Ali'nin imâmetini ümmetine bildirmesini, kendisinden sonra imam olduğunu tebliğ etmesini emretmiştir. İnsanlar, bugüne kadar nasıl imân ve yakînde bir değillerse, o gün de bir olmadıklarından Hz. Peygamber bu işin ümmete ağır geleceğini, amcasının oğlunu ve damadını sevdiğinden bu işi yaptığını sanacaklarını düşünmüş, bunun üzerine Allah Sübhânehu ve Teâla, 'Ey Peygamber, bildir sana Rabbinden indirilen emri ve eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun' (V/67) diye vahyetmiştir. Hz. Peygamber de bu emir üzerine son haccı olduğu için Vedâ denen Hacc'dan dönerken *Gadîr Humm*'da ashaba bir hutbe okuyup, *"Ben mü'minlere nefislerinden evlâ değil miyim"*, diye sormuş, onlar *"Evet"* diye

(38) Bu inanç şekilleri hakkında geniş bilgi için bk. E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, s. 201 vd.

tasdik edince de, *"Ben kimin mevlâsı, yâni efendisi, veliyyu'l-Emri isem, bu Ali de onun efendisi, veliyyu'l-Emri, imâmıdır" diye Allah'ın emrini tebliğ buyurmuştur..."*(39)

Çağdaş bir şiî müellifin kaleminden çıkan yukarıda naklettiğimiz ifâdeler, bundan asırlarca önce yaşamış olan şiî âlimi Kuleynî'de aynen mevcuttur. *Üstelik Kuleynî, İslâm'ın tamamlandığını bildiren Maide sûresinin 3. âyetinin, Gadir Humm'da Ali'nin velâyetinin ilânından sonra nazil olduğunu, dinin tamamlanması işinin "Ali'nin imâmete tâyiniyle gerçekleştiğini ileri sürer*(40).

Kuleynî, imâmet meselesini işlerken, önce imâmet ile nübüvvet arasında bir bağ kurmaya çalışır. Onun naklettiği rivâyetlere göre, İmamlar Nebî olmamakla beraber Hz. Peygamber'in makamındadırlar. İmamla nebî arasında tek fark, «muhaddes» olmaktadır. Yani kendisine bir şeyler fısıldanan anlamına gelen imamlar, meleklerin söylediklerini işitirler; ancak melekleri göremezler. Oysa nebîler, hem melekleri işitirler, hem de görürler(41). Bu son derece büyük bir iddiadır. Bir anlamda, imamların vahiy alan kimseler olduklarını iddia etmekten başka bir şey değildir.

Şiî anlayışa göre, imamın ağzından çıkan her söz, peygamberin sözü, o da Allah'ın kelâmı gibidir. Şiî hadis anlayışı, içerisinde imamların sözleri, Allah'ın kelâmı gibi değer taşırlar. Biraz önce söylediğimiz gibi imamlar peygamber derecesine çıkartılınca, üstelik sürekli meleklerle diyalog halinde olduklarına inanılınca, geriye pek fazla bir şey kalmıyor. İslâm'ın ruhuyla taban tabana zıt olan bu bakış açısı, bir yan-

---

(39) Kâşifu'l-Gıtâ, Ca'feri Mezhebi ve Esasları, çev. A. Baki Gölpınarlı, İstanbul 1979, s. 50.
(40) Kuleynî, el-Kâfî, c. I., s. 199.
(41) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 271.

dan Şiî liderlerin gücünü artırırken, öte yandan da, böyle inanan kimseleri, liderlere kayıtsız şartsız itaate sürüklemektedir.

Şîa'ya göre, imâmet meselesi inanç esaslarındandır; bir insanın müslüman olabilmesi için, imamların tek tek Allah ve resûlü tarafından tayin edildiğine ve imâmetin kıyâmete kadar Hz. Ali'nin soyundan imamlarda olacağına inanması gerekir. Hz. Ali'nin imâmeti meselesinde dile getirmeye çalıştığımız gibi, Hz. Ali, Gadir Humm denilen yerde, bizzat Hz. Peygamber tarafından imam tayin edilmiştir. Her peygamberin bir vasisi vardır; Ali de Muhammed'in vasîsidir.

İmâmlara İtâat: Şîa'ya göre, imâmet meselesine inanmak farz olduğu için, imamlara itaat da farz olmak durumundadır. Nitekim Kuleynî, itaat hususunda imamlarla nebîlerin ortak olduklarını, yani tıpkı peygambere itaat edildiği gibi imamlara da itaat edilmesi gerektiğini dile getirmiştir[42]. Ona göre, "Bir kimse Allah'ı, Peygamberini ve İmamların hepsini, zamanın imamını bilmedikçe tanımadıkça ve ona teslim olmadıkça mü'min olamaz[43]. Kim imamı bilmezse sapıklık içindedir[44]. "Aslında Allah'ı bilmek ve doğru yolu bulabilmek, ancak imamlara uymakla mümkün olabilir[45]. Allah'a giden yolun tek kapısı imamlardan geçer."[46] Bir başka şiî âlim el-Kummî de, "İmamları sevmek imân, onlardan nefret etmek küfürdür"; diyerek, meselenin şiîlik açısından önemini dile getirir. Kummî'ye göre, "İmamların buyruğu Allah'ın emri; yasakları da Allah'ın nehyidir. İmamlara itâat Allah'a itâat; onlara karşı

(42) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 208.
(43) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 80.
(44) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 184.
(45) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 180.
(46) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 180.

gelme, itâatsızlık, Allah'a karşı gelmedir; imamların dostları Allah'ın dostları, düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır."(47)

İmamların Sıfatları: Şia'ya göre imamlar masum insanlardır. Nasıl peygamberlerin hata yapmaları, büyük ve küçük günah işlemeleri mümkün değilse, aynı şekilde imamlar da büyük ve küçük günahlardan münezzehtirler(48). Çünkü imamlar da peygamberler gibi, insanlığın hidâyeti için çalışmaktadırlar(49). Kuleynî, imamların hatalardan ve her türlü günahlardan uzak olduklarını bildirir. Ona göre imamların ismet sıfatlarının kaynağı, peygamberlerde bulunan kutsal ruhtur. Peygamberlerden sonra bu kutsal ruh imamlara geçmiştir(50). Kummî ise, bu konuda şöyle demektedir: "İmamların halleri ile ilgili bir hususta, onların günahsızlıklarını inkâr eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan bir kimse ise; kâfirdir."(51) Mâsum olan imamlar her türlü lekeden temizlenmişlerdir; büyük küçük hiçbir günah işlemezler; Allah'ın emrettiklerini yaparlar, Allah'ın yasakladıklarından da kaçınırlar(52).

İmamların bilgileri sınırsızdır; onlar olmuş, olan ve olacak olan şeyleri bilirler. Allah, bir soru sorulduğunda bilmiyorum, diye cevap veren bir kimseyi imam olarak tâyin etmez. İmamlar ne zaman öleceklerini bilirler ve ancak kendi ihtiyarları ile ölürler. İmamlar nebîlerin ilminin varisleridirler. Hz. Peygamber vefat ederken,bütün peygamberlerin ilmiyle birlikte kendi ilmini de Ali'ye bırakmıştır. İmamlar yeter ki bir şeyi bilmek istesinler, bu istedikleri şey hemen kalplerine doğar veya bir melek bu bil-

(47) Kummî, İtikâdât, s. 109 vd.
(48) M. Rızael-Muzaffer, Şîa İnançları, s. 43.
(49) M. Rıza el-Muzaffer, aynı eser, s. 43.
(50) Kuleyni, aynı eser, c. I., s. 272.
(51) Kummî, İtikâdât, s. 113.
(52) Kummî, İtikâdât, s. 113.

giyi kendilerine fısıldar(53).

İmamlar, zamanlarının her bakımdan en mükemmel insanıdırlar. En cesur, en yakışıklı, en temiz insan, ancak imamdır.

Şîa'nın imamet anlayışı ile ilgili olarak zikrettiğimiz bu hususların, Kur'ân ve sahih sünnete dayanarak İslâm'da bir yeri olduğunu söyleyebilmek mümkün olmasa gerektir. Kur'ân'da Hz.Muhammed'in bile bizim gibi bir insan olduğu bildirilirken, Şiî imamlar, peygamberlerin de ötesine aşmaktadırlar. Hz. Muhammed, hiçbir zaman "Ben her şeyi biliyorum" dememiştir. Onun gaybla ilgili bilgisi, Kur'ân'la sınırlıdır. Ama şiîler, imamların ancak kendi ihtiyarları ile öleceklerini ileri sürebilmekte, imamların her şeyi bildiğini söyleyebilmektedirler(54).

bb. Takiyye Meselesi

Takiyyenin anlamı, "Bir toplumdan yahut birinden, çeşitli suretlerle korunmak, mensup olduğu zümreyi, o zümrenin malını, canını, inancını zarardan emin etmektedir."(55) Her ne kadar şiî araştırıcı Dr. Abdullah Feyyaz, onun "Bir izin ve ruhsat olduğu" gerekçesiyle inanç esasları arasında sayılmadığından söz ediyorsa da(56), erken devir Şiî kaynaklarda takiyyenin bir inanç unsuru olarak ele alındığını görüyoruz. Meselâ Şiî âlim Şeyh Sadûk bu hususla ilgili olarak şöyle der: "Bizim takiyye (imânı gizleme-korunma) hakkındaki inancımız şudur: Takiyye vacibdir ve onu terkeden namazı terkedenle aynı durumdadır."(57)

---

(53) Geniş bilgi için b. Kuleynî, el-Kafî, c. I., s. 270 vd.
(54) Kuleynî, el-Kâfî, c. I., s. 257 vd.
(55) M. Rıza el-Muzaffer, Şîâ İnançları, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 67.
(56) Abdullah Feyyaz, Tarihu'l-İmâmiyye ve Eslâfuhum mine'ş-Şîâ, 1970, s. 66.
(57) Kummî, İtikâdât, 127.

Şeyh Sadûk, takiyye meselesiyle ilgili olarak Câfer es-Sadık'tan şöyle bir rivayet nakleder: "(İmam Câfer) es-Sadık'a (a.s), 'Ey Allah'ın Resûlü'nün oğlu! Doğrusu biz mescidde, senin düşmanlarına, isimlerini sıralayarak küfürle lânet eden birini görüyoruz' dendi ve o dedi ki: 'Allah ona lânet etsin! Peki bizi niçin ortaya koyuyor? Yüce Allah şöyle buyurur: 'Onların Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek sınırı aşıp Allah'a sövmesinler' (En'am, 108). İmam Câfer es-Sâdık (a.s.) bu âyetin açıklamasını şöyle yaptı: Onlara sövmeyin ki, onlar da size sövmesinler. Yine İmam Câfer es-Sadık (a.s.) dedi ki: Kim Allah'ın dostuna (yani Ali) söverse, Allah'a sövmüş demektir ve Nebî (s.a.s.), Ali'ye (a.s) şöyle dedi: 'Ey Ali! Sana söven bana sövmüştür ve bana söven de Yüce Allah'a sövmüştür."(58)

Şeyh Sadûk bu rivâyetlerden çıkan sonucu da şöyle özetler: "Buna göre İmâmu'l-Kaim (a.s) ortaya çıkıncaya kadar takiyye vacibtir ve vazgeçmek câiz değildir. Takiyyeyi Kaim'in ortaya çıkışından önce terkeden kimse, Yüce Allah'ın dininden ve İmamiyye'nin mezhebinden çıkmış ve Allah'a, O'nun Resûlü'ne (s.a.s) ve imamlara (a.s) muhalefet etmiş olur."(59)

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sadece Şiîlikte inanç unsuru olarak ele alınan Takiyye, Şiîliğe yönelik tenkitlerin ana hedeflerinden birisi olmuştur. Bu hususla ilgili olarak M. Rıza el-Muzaffer şöyle der: "Takiyye'nin dinde olmadığını söyleyip İmâmiyye'yi kınayanlara, önce İmam Sadık'ın (a.s.), 'Takiyyesi olmayanın dini yoktur' buyruğunu hatırlatır, Takiyye'nin insanlık âleminde bir zarûret olduğunu bildiririz; sonra Takiyye'nin Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olduğunu bilhassa söyleriz."(60) Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî

(58) Kummî, aynı eser, 127.
(59) Kummî, itikâdât 128.
(60) M. Rıza el-Muzaffer, Şîâ İnançları, 68.

de, takiyyenin Şîa'nın en çok yanlış anlaşılan yönlerinden birisi olduğunu belirtir[61]. E. Ruhi Fığlalı'nın belirttiği gibi, *"İmâmiyye Şiası takiyye inanışını yerli yersiz alabildiğine kullanmıştır. Öyle ki, ileri sürdükleri herhangi bir görüşün aksinin isbat edilmesi karşısında, asıl kanaatin gizlendiğini ve takiyye yapıldığını söylemektedirler."*[62] Bu cümleden olmak üzere Nevbahtî'nin ifadelerini aktarmak ilgi çekici olacaktır: Ona göre, çeşitli konularda imamlara çok soru sorulmuş, soru soranlar aldıkları cevapları muhafaza etmişler, yazmışlar; fakat imamlar taraftarlarına verdikleri cevabı muhafaza etmemişlerdir. Aynı meseleler, farklı zamanlarda imamlara sorulmuş, sonuçta pek çok faklı cevap ortaya çıkmıştır. Aynı sorulara farklı cevaplar verildiğini farkeden taraftarlar, imamlarından bunun sebebini sormuşlar, onlar da bu çelişki gibi görünen hususların takiyye gereği öyle olduğunu söylemişlerdir[63].

Takiyye'nin yerli-yersiz kullanılması, hem Şiîliğe yönelik tenkitlerin artmasına, hem de, "İmâmiyye'nin nerede gerçeği izâh edip nerede takiyye yaptıklarının tesbitinin hemen hemen imkânsızlaşmasına"[64] yol açmıştır. Şîa'nın bu özelliğini iyi yakalayan İhsân İlâhî Zahir, acımasızca tenkit etmektedir: "Şiîlik yalan mahsulü olduğundan, Şiîler 'yalan'a takdîs ve tâ'zim süsü verdiler. Ve ona kendi isminden başka bir isim takarak, 'takiyye' adını verdiler. Onlar takiyye ile sakladıklarının tersini, gizlediklerinin zıddını izhâr ederler. Takiyyeye bağlılıkta son derece ileri giderler; hatta onu dinlerinin bir esası, temeli ve aslı sayarlar; bunu mâsum kabul ettikleri imamlarından birine nisbet ederler."[65]

(61) Sayyid Muhammed Husayn Tabâtabâi, **Shi'ite Islam**, ing. çev. Seyyed Hossein Nasr, U.S.A. 1975, s. 223.
(62) E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîâsı**, 225.
(63) Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şia**.
(64) E. Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, 225.
(65) İ. İlâhî Zahir, **aynı eser**, 140.

II. ALİ ŞERÎATI VE ŞİÎLİKLE İLGİLİ BAZI YENİ YAKLAŞIMLAR

a. Dr. Ali Şerîatî Kimdir?

"İran İslâm Devrimi'nin "başlıca ideoloğu" olarak gösterilen(66) Ali Şerîatî, 1933 yılında İran'ın doğusundaki Kavir diye bilinen çöl bölgesinde Mazinen adlı köyde doğdu. Babası tanınmış Şiî âlimlerden Muhammed Takî Şerîatî'dir.

Ali Şerîatî, Meşhed'de önce babasından, sonra da orada bulunan diğer âlimlerden ders almıştır. "Genç Şerîatî'nin siyâsî, sosyal ve entellektüel mücâdelesi o yıllarda başlar ve genç Ali'nin birkaç ay tutuklu kalmasıyla noktalanır."(67) Meşhed'de yeni kurulan Yüksek Öğretmen Okulu'nu bitiren Şerîatî, hükümet tarafından eğitim için Fransa'ya gönderilir. Paris'te yaklaşık beş yıl kalır. Ali Şerîatî'nin Fransa'da kaldığı süre zarfında bir yandan Sosyoloji tahsilini sürdürdüğü, diğer yandan da Cezâyir devrimiyle yakından ilgilendiği bilinmektedir.

1944 yılında İran'a dönen Ali Şerîatî, derhal tutuklanır ve ancak altı ay sonra serbest bırakılır. Çeşitli okullarda hocalık yapar. Bir süre Meşhed Üniversitesi'nde ders verirse de, kısa bir müddet sonra bu görevinden ayrılmak zorunda kalır. Bununla beraber, eğitim öğretim faaliyetlerini büyük bir hızla sürdürür. Hüseyniye-i İrşâd'da verdiği konferanslar binlerce kişi tarafından ilgiyle izlenir. Sonunda Hüseyniye-i İrşad kapatılır. Şerîatî de yeniden hapse atılır ve tam onsekiz

---

(66) Hamit Algar, **İslâm Devriminin Kökleri**, 99; Asaf Hüseyin, **İran'da Devrim ve Karşı Devrim**, s. 134; ayr. bk. Abdülaziz Sachedina, "Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu", **Güçlenen İslâm'ın Yankıları**, s. 215-238.

(67) C. Meriç, **Kırk Ambar**, İstanbul 1980, s. 420.

ay içeride kalır. Tahliyesinden sonra İngiltere'ye gider. 19 Haziran 1977'de kaldığı otel odasında ölü olarak bulunur[68].

aa. Ali Şerîatî'nin Kişiliği ve Bazı Görüşleri

Ali Şerîatî'nin eserlerini okumaya başladığımız zaman, ilk dikkati çeken husus, ondaki «Engin tecessüs»tür. Cemil Meriç, İran'da yükselen «dost bir sesin» gönlüne su serptiğini, "ümitlerinin çiçek açtığını" belirterek Ali Şerîatî karşısında duyduğu hayranlığı şöyle dile getirir. «Yalnız itiraf edelim ki, Ali Şerîatî'de bulduğumuz engin tecessüse çağdaş İslâm mütefekkirlerinden hiçbirinde rastlamadık. Engin bir tecessüs, geniş bir irfan, Doğu'yu ve Batı'yı kucaklayan bir terkip kabiliyeti ve hepsinin üstünde eşsiz bir mücâdele azmi.»[69] Gerçekten de, Ali Şerîatî'nin «engin tecessüsü», «eşsiz mücâdele azmi» ile birleşmiş; asırların birikimine dayalı olan şiî anlayışa bazen yeni boyutlar kazandırmaya çalışmış; bazen onu aşar gibi olmuş, bazen de Şiîliğin çıkmaz sokaklarında dolaşmış durmuştur. Belkide bu yüzden, İran'da kendi toplumu tarafından, zaman zaman "Gizli Sünnîlik"le suçlanmıştır[70]. Ancak, *Ali Şerîatî'nin, günümüz Şiîliğinin çıkmazlarını iyi gördüğü ve tıkanan damarları açma çabasıyla orijinaliteyi yakaladığı, altı çizilerek belirtilmesi gerekli olan bir husustur.* Şerîatî, "resmi Batı toplumbilimindeki ince ayrıntıları bir kenara bırakıp, onun yerine, çağdaş İran'daki

---

(68) Dr. Ali Şerîati'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ali Şerîatî, **İslâm Sosyolojisi Üzerine**, çev. Kamil Can, İstanbul 1980, (**Gulam Abbas Tavassulî'nin Giriş Yazısı**, s. 15-42); Hamit Algar, **İslâm Devriminin Kökleri**, s. 102 vd.; Cemil Meriç, **aynı eser**, s. 428-9; **Ali Şeriatî Üzerine Bir Oturum**, İstanbul 1984, s.12 vd.; Ali Şerîatî, **Yarının Tarihine Bakış**, s. 7-8.

(69) Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, s. 426.

(70) Bk. Dr. Ali Şerîatî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, s. 24; ayr. bk. **Hamit Algar, İslâm Devriminin Kökleri**, s. 111.

toplumsal yönelimleri kendi gözlemleriyle çözümlemeye çalışarak özgünlüğünü ve yaratıcılığını göstermiştir... Şerîatî'ye göre İran aydını diye adlandırılan kişilerin görüşleriyle, İran'a özgü toplumsal gerçekler arasında tam bir uygunluk kurulması zorunluydu."(71)

Ali Şeriâtî'nin düşünce yapısıyla ilgili olarak Hamit Algar şu tespitlerde bulunur: "Şeriatî'nin düşünce yapısının kuruluşu onun 'dünya görüşü' olarak adlandırdığı 'Tevhîd'den ibârettir. Tevhîd doktrinini kendine has bir yorumlayış ve sunuş biçimi vardır. Eserlerinde gerçekliğin Sûfilerin Vahdet-i Vücûd felsefesinde olduğu gibi değil, aksine, madde ve mâna, dünyâ ve âhiret anlamında tek olduğunu, müslüman için tek bir bölünmezliği ifade ettiğini vurguluyordu. Gerçekliğin bu iki cephesiyle karşı karşıya gelindiğinde aralarında ayrım gözetmiyordu. Kendisini doğada, doğadan ayrı bir şey, bir yabancı olarak görmüyor, aksine doğayla birlikte, tek kaynak ve tek amaçlı bir varlık olarak görüyordu. İnsanla evrenin, yegâne gerçekliğin yaşayan bütünlüğü, birlik kadar belirli bir amaca ve daima yükselen bir mükemmelliğe doğru bir yöne sâhip olan bir gerçekliktir..."

"... Şeriatî, pek çok çalışmasında şu temaya eğiliyor: İnsan nedir? ve insanın esas niteliği nedir? İnsanın iki kutuplu bir varlık olduğunu söylüyor. Basit bir varlık olan çamur ki, Kur'an'a göre insan ondan yaratılmıştır ve insana hayat veren bir öz olarak üflenmiş olan Allah'ın ruhu. İnsan statik bir varlık değildir. Aksine o, çamur olan kutuptan, içinde mevcut bulunan yüce cevhere, Allah'ın ruhuna doğru yükselen kaçınılmaz bir süreçtir."

"Sonra tarihin tamamını bir güçler çatışması olarak gören Kur'ânî temele dayalı bir tarih felsefesi vardır ve insan bir

(71) A. Sachedina, "Ali Şeriatî: İran Devriminin İdeoloğu", s. 218-9.

yanda basit, aşağı (toprak), ceset olan yanı, öbür yanda da içinde barındırdığı kutsal ruhla nasıl bir savaş alanındaysa tarih de aynı şekilde Tevhîd ve Şirk'in, adâletle zulmün sürekli olarak birbiriyle zıtlaştığı, çatıştığı bir savaş alanıdır..."(72)

A. Sachedina'nın da Şeriâtî ile ilgili ilginç tespitleri vardır: "Şeriatî'nin İslâm'ı anlama konusundaki yaklaşımlara getirdiği eşsiz katkılardan birisi, İslâm'ı İran bağlamında yorumlamak ve öğretmek amacıyla yepyeni bir terminoloji ve yepyeni bir söylem oluşturmasıdır. Şerîatî, İran toplumunda çağdaşlığın getirdiği sorunları çözmek için düşünsel bütünlüğü zorunlu görüyordu. Bu yüzden, Hüseyniye-i İrşâd yıllarında kendini, İran'daki kültürel bunalımın ardında yatan nedenleri çözümleyip açıklayan tüm kaynaklardan yararlanabilecek bir program geliştirmeye adamıştı."(73)

İslâm'ın yeniden anlaşılması gerektiğini bu konuda "Tevhid"in esas alınabileceğini söyleyen(74) Ali Şeriatî'nin Kur'an konusundaki tavrı, geleneksel Şiîliğin aksine, oldukça tutarlı gözükmektedir. *O, geleneksel Şiîliğin Kur'an'a yönelik tavırlarını ortaya koyduktan sonra şöyle der: "İşte bu uğursuz şayiayı, bu kokmuş iftirayı ve faciayı, 'Bu gerçek Kur'ân değildir, gerçek Kur'an gâib imamdadır' yalanını, İslâm'ın yok olması ve müslümanların ölümü için körüklediler..."*(75)

Kur'an konusunda, Ali Şeriatî'nin sergilediği açık tavrı, Humeynî de dahil diğer Şiî âlimlerin bazılarında açık seçik görebilmek pek mümkün değildir. Humeynî, Mâide sûresinin 71. âyetini delil göstererek Hz. Peygamber'in in-

---

(72) Hamit Algar, **İslâm Devriminin Kökleri**, s. 108-109.
(73) A. Sachedina, **aynı makale**, 220 vd.
(74) Ali Şeriâti'nin Tevhidle ilgili görüşleri için bk. **İslâm Sosyolojisi Üzerine**, 95 vd.; **Kendini Yetiştirmek**, 53 vd.; **İslâm Nedir**, 85 vd.; ayr. bk. A. Sachedina, **aynı makale**, 222 vd.
(75) Ali Şeriatî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, 83.

sanlardan korktuğu için açıkça Ali'nin adını gizlediğini, Kur'an'a almadığını söylemektedir[76]. Öte yandan Allâme Tabatâbâî, "Kur'ân nazil olduğu günden günümüze kadar kesintisiz olarak gelmiştir. Sûrelerle âyetler, müslümanlar arasında sürekli kullanılmış ve nesilden nesile mükemmel bir şekilde aktarılmıştır. Bugün elimizde olan Kur'ân, ondört yüzyıl önce peygamber'e indirilmiş Kur'ân'dır" der[77]. Seyyid Ali Hameney'in bu konudaki görüşleri de dikkat çekicidir: "İslâmî ilkelerin anlaşılmasında, şahısların görüş ve düşünce tarzları yerine İslâm'ın asıl metin ve kaynakları temel alınmalıdır. Bu amaca ulaşmak için en sağlam ve kâmil kaynak Kur'ân-ı Kerim'dir. Çünkü ona, bâtılın sızmasına imkân ve ihtimal yoktur. Hidâyet yolunun asıl prensipleri o kitaptadır. Bunun için, bizzat Kur'ân'ın da istediği gibi Kur'ân âyetleri üzerinde tefekkür etmek lâzımdır."[78]

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla günümüz Şiî âlimleri zaman zaman üstü kapalı bir şeyler ihsas ettirmelerine rağmen, genelde Kur'ân'ın değişmeden, bozulmadan günümüze kadar geldiğine inandıklarını söylemektedirler[79]. Bu tutum –eğer takiyye gereği değilse– müslümanların istikbâldeki birlik-beraberlikleri açısından memnuniyetle karşılanmalıdır.

Ali Şeriati'nin, görebildiğimiz kadarıyla en orijinal yönlerinden birisi de, devrimi hazırlayan süreç içerisinde olayların akışına paralel olarak fikir üretebilmesi, sosyal hayattan kopmamasıdır. Öte yandan Şeriatî, İkbâl'in ne

(76) Ayetullah Humeynî, **Keşfu'l-Esrâr**, 130; Humeynî'ye Kur'an'la ilgili olarak yöneltilen tenkitler için bk. Said Havva, **el-Humeyniyye**, 16; Mohammad Manzoor Nomanı, **Khomeini, İranian Revolution and The Shi'ite Faith**, Lucnow 1985, s. 52.

(77) Tabatabâî, **İslâm'da Kur'ân**, çev. Ahmet Erdinç, İstanbul 1988, s. 135.

(78) Seyyid Ali Hamaney, **Kur'ân'da İslâmî Düşünce**, çev. M. Toprak, Tahran 1984, s. 12.

(79) Şîâ'da Kur'ân'ın tahrifi meselesi için bk. İhsan İlâhî Zahîr, **Şîâ'nın Kur'ân, İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, s. 68 vd.

yapmak istediğini çok iyi kavramıştır. "İslâmî fikri keşif makamında vahyedilmiş İslâm'ın esasına, Ali'nin yetiştiği İslâm unsurlarını, bu dinin ögelerini, bu Ali'yi, bu Muhammed (s.a.s)'i, bu büyük İslâmî kültürün içinden dışarı çekelim; ikinci defa yenileyerek bina edelim.Dinî ideolojinin oluşmasından(80) maksat budur. İkbal'in dediği anlamda, İkbâl'in bu konuda çok güzel bir deyimi var: 'Reconstitution' diyor. 'Dini düşünce tarzı binâsının yenilenmesi'. Aslında bu kelime oluşturma (tekvîn)den daha güzeldir. Binanın yenilenmesi, yapının yenilenmesi..."(81)

b. Çağdaş Şiî Yaklaşımlar: Ali Şerîatî'nin Ulaştığı Yeni Çizgi

Ali Şeriatî'nin eserleri dikkatle incelendiği zaman, onun geleneksel Şiîliğin çıkmazlarını iyi tespit ettiği ve "Şiî düşünce ekolündeki önemli temaların çoğuna eleştirisel bir bakışla yaklaştığı"(82) hemen farkedilebilir. "Anne-Baba Biz Suçluyuz" isimli eserinin birinci bölümü, "entellektüel ve okumuş kuşağın bakış açısından geleneksel şiîliğin güzel bir eleştirisi olarak" değerlendirilebilir. Meselâ Kerbelâ ve Devrimler başlığı altında şu ifadeler yer alır: "Anam babam! Sen her yıl, her ay, her hafta, her gündüz ve gece Kerbelâ gecesi için ağladın ve ağlıyorsun. Ben bu destanın ne olduğunu bile bilmiyorum. Çoğu zaman senden sormuş olmama rağmen, hep genel ve müphem biçimli cevaplamışsın. Ben ne olduğunu kavrayamadığım gibi, aslında sen de bilmiyorsun. Sordum: İmam Hüseyin kimdir? Ne için öldürülmüş? Dedin: Kendini ümmetine fedâ etti. Sordum: Kendini niye fedâ etti? Açıkladın: Kendini kıyâmet günü atasının ümmetine şefaât

---

(80) Ali Şeriati'nin "dini ideoloji" kavramı için bk. Hamit Algar, **İslâm Devriminin Kökleri**, s.107.

(81) Ali Şeriatî, **Kendini Yetiştirmek**, 22.

(82) Hamit Algar, **İslâm devriminin kökleri**, 110-111.

edebilmek için fedâ etti. Dedim ki: Baba 'Bu hıristiyanların Hz. Mesih hakkındaki sözleridir. Derler ki, Hz. Âdem o hatayı işleyip cennetten yeryüzüne atılınca artık çocukları cennete giremezdi. Çünkü hepsi Âdem'in kaderinin mahkûmuydular. Günahın bağışlanması için herkese bir kurban olmalıydı. Mesih insanların hatırı için Adem'in ilk günahına karşılık, kurban oldu. Ta ki insanlara ondan sonra yeryüzünden kurtuluş ve cennete dönüş yolları açılsın. Allah Âdem'in ve çocuklarının günahından vazgeçsin! "İşte senin dediğin de buna benziyor baba!!"(83)

"Zulüm ve Sömürünün Hizmetindeki Velâyet ve İmâmet" başlığı altında yer alan görüşler daha da çarpıcıdır: "Ana, baba! Senin inandığın velâyet nedir? Diyorsun ki, Ali ve ailesini sevmekten ibârettir.. Peki Ali kimdir? diye sordum. Bana onu değil, onun kerâmet ve mucizelerini anlattın. Bizim dışımızda yapamayacağımız uzmanlıklar! Yiğitlikler, savaşlar, çatal uçlu zülfikâr... Şu anda beni, bizi ve Şîayı savunacak şey zülfikâr değil ki!.. Diyorsun ki, bir keresinde Ali'yi eleştirenlerden biri çakıl taşına dönüştü... Ana, baba! Ben bu Ali'yi kendime önder olarak kabullenemem. Ben nesnel ve insanların toprağından olan, benim gibi birinin önderliğini isterim. İnsanüstü, lahutî biri, insanın işine gelmez. Kapalı kapıdan girip, düşmanlarını bir bakışta hamam böceğine çeviren, bir gecede yedi yerde birden misâfir olan birine uyamam. O benim imamım olamaz... Anam, babam! Senin bana kavratmaya çabaladığın imâmete gelince; İmâmet şudur: Peygamber (s.a.s) kendisinden sonra, kendi yerine amcası oğlunu nasbetmiş, sonra ise onun çocukları otomatikman peygambere akraba olmaları ilkesiyle irsî olarak oniki kişiye kadar imam olarak halka egemen olmuşlardır. Oysa maslahat arayıcılarının kimisi 'Bu imâmet

---

(83) Ali Şeriâtî, **Anne Biz Suçluyuz**, s. 44-45.

anlayışı, İranlıların eski saltanat anlayışlarından kopye edilmiştir derler. Durum her neyse bu senin anlattığın İmamet'in şu zamanımıza, şu halimize ne faydası var? Şimdi ne yapalım?.. Sonra diyorsun ki, bu imamlar, masum ve metafizik kişiliklerdir! Senin ve benim türümden, cinsimden değildirler. Pâk olan İnsan-ötesi şahıslardır. Allah'ın dergâhına dünyada bunlarla tevessül edelim ki, âhirette cehennemden, hesaptan, ilâhî adâletten kurtuluşu elde edebilelim! İyi de anam, babam! Ben bu dünyada insanın önderliğini üstlenen; uğursuz, mahkûm kaderini değiştiren bir imâmeti arıyorum!.."(84)

Ali Şeriati'nin "Anne-Baba Biz Suçluyuz" isimli eserinin sadece birinci bölümüne takılıp kaldığınız taktirde, onun geleneksel Şiîliğe şiddetle karşı çıktığını, temel Şiî görüşlerden bazılarını acımasızca tenkit ettiğini düşünebilirsiniz. Ne var ki, aynı eserin ikinci bölümü, klasik Şiîliğin temel görüşlerinden bazılarına yeni anlamlar yüklemek suretiyle yapılmak istenen bir savunma; klasik Şiîliğin yeni anlamlarla zenginleştirilerek savunulması olarak karşımıza çıkmaktadır(85).

İmâmiye Şiiliği, asrımızda, gerek teori, gerek pratikte gözle görülür bir canlılık kazanmıştır. "İran İslâm Devrimi" bu canlılığın en yeni ve en güçlü tezahürü olarak değerlendirilebilir. Hamit İnayet, Şiîlikte gözlenen bu canlılığın, "Öncelikle sosyal ve siyasî değişime adapte olma potansiyeli ile açıklanabileceği" kanaatındadır(86). Ortada bir gelişme-değişme varsa, elbette onu hazırlayan pek çok faktör olacaktır. Ancak en az bu canlılık ve değişimi hazırlayan faktörler kadar değişimin mâhiyeti ve boyutları da önem ta-

---

(84) Ali Şeriatî, aynı eser, 58-62.
(85) Ali Şeriatî, aynı eser, 65 vd.
(86) Hamit İnayet, Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce, s. 291.

şımaktadır. Hamit İnayet, "Modern Şiîlikte yeniden düzenlenmiş üç kavram veya anlamı": Anayasacılık, takiyye ve şehâdeti incelemiştir(87). Biz de, bazı temel Şiî kavramlar çerçevesinde Ali Şeriatî'nin bu kavramlara nasıl yeni anlamlar yüklediğini görmeye çalışalım:

Şîa Kavramı

Ali Şeriatî'ye göre, "Şîa İslâm'dır, başka bir şey değildir." (88) Onun Şîa'yı İslâm'la özdeştirdiği bu ifadeden açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim o şöyle devam eder: "Bence Şîa, İslâm'ı kavramanın bir türüdür. Nasıl bir kavrama? İlerici, soyluluk karşıtı ırksal ve sınıfsal İslâm patentli egemenliklere karşıt tavrı olan bir kavrama; Şîa başlangıcında İslâm'ın gerçek çizgisinde ruhsal ve toplumsal düzenlemelerde oluşmaya başlayan bozulmaya karşıt bir hareketti. Anti İslâmî, soy, ırk, sınıf unsuruna dayalı çıkışlar karşısında, bunların bilinçli-bilinçsiz etkilerine karşı Peygamber (s.a.s) sünnetinin koruyuculuğunu yapmıştır. Toplumda gücü elinde bulunduranlar, İslâm'ı salt gayba imân ve doğa ötesi bir akîde olarak kabullenmişlerdir. Toplum plânında ise politika olarak tarihte görüldüğü gibi, baskıya dayalı egemenlik, ulusal, sınıfsal sistemi yaşatmışlardı. Bu güçler hep egemen olduklarından; şîa İbrâhimî peygamberlerin mesajı ve İslâm'ın temel hedefi olan iki asla, yani 'Adâlet' ve 'İmâmet'e dayanmıştır. Bu iki ilkeyi hareketin şiarı olarak belirlemiştir. Şîa... Buradaki kastım, kesinkes kalıtımcı, geleneksel, tutucu ve fanatik eğilimleri olan Şîa mezhebi değildir."(89) "Şîa akîdevî açıdan İslâm'ın ilerici

(87) Bk. Hamit İnayet, aynı eser, 297 vd.
(88) Ali Şeriâtî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, s. 69.
(89) Ali Şeriâtî, aynı eser, 69-70.

bir telakkisi, siyâsî ve sosyal açıdan İslâm tarihinin halktan yana olan ekolüdür."[90]

Ali Şeriatî'nin bu ifadeleri bile, onun "Şîa" kavramına pek çok yeni anlamlar yüklemeye çalıştığını göstermektedir. "Şîa"nın belirsizliği, karmaşıklığı, rahatsız etmektedir onu. Nitekim bu hususu tatlı sert diyebileceğimiz bir üslûb çerçevesinde şöyle ifade eder: "Bin sene boyunca başları Ali'nin, Alevî-Şîa şehitlerinin kılıçlarının hedefi durumunda olan kimselerin seçtikleri mezhep teşeyyu' (Şîa)dır. Ne karman-çorman bir çorbadır bu. Ben Şah Sultan Hüseyin, Şah Abbas Kebir'le Ömer ve Ömer b. Abdilaziz arasındaki farkı anlamıyorum."[91]

Ali Şerîatî, "Şîa" kavramına yeni anlamlar yüklediğini gizlememektedir: "Şîa, çeşitli boyutlara sahiptir. Fikri kelâmî, felsefî, tarihi... boyutlar bu cümledendir. Ama ben Şîa'yı mezhebî açıdan beşerî toplumda ve bütün İslâm tarihi boyunca meydana gelen hareket icâd eden, tarihî bir fonksiyon ve kader taşıyan büyük bir işaret olarak ortaya koyuyorum. Şîa diye söylediğim şey, şu anda avâmın zihnindeki anlamıyla Şîa'nın açıklaması değildir."[92] "Şîa, –genel tarif açısından– İslâm tarihine ve topluma baktığımız zaman, İslâm tarihindeki hakim ve faydalanan sınıfın İslâm'ına karşı mahrum ve mahkûm sınıfın İslâm'ından ibarettir."[93] Şeriatî'nin bu ifadelerini, onun Dine Karşı Din isimli eserinden aktaracağımız şu görüşleriyle birarada değerlendirdiğimiz takdirde, doğrusu kaygılanmamak elde değildir: "Şirk dini, kutsal ve Tevhîd dinine ilişkin adlara da bürünebilir; fakat durum değişmez. Tevhîd dini, cihat ve

---

(90) Ali Şeriâtî, **aynı eser,** s. 70.
(91) Ali Şeriâtî, **Kur'an'a Bakış,** s. 36.
(92) Ali Şeriâtî, **Dinler Tarihi,** çev. Abdullah Şahin, İstanbul 1988, s. 380.
(93) Ali Şeriâtî, **aynı eser,** s. 352.

Kur'an adına, Şirk dini mensupları, Kur'ân-ı Kerîm'i mızrağa da geçirebilirler. Kur'ân-ı Kerim'i mızrağın ucuna takan kimse; Lat ve Uzza adına İslâm peygamberine karşı koyan Kureyş değildir. Artık o, bu dönemde şirki eski biçimi ile koruyamaz. İçten gelir, dıştan değil ve sonra Kur'an-ı Kerim'i mızrağa geçirir ve Ali ile savaşır, yani Allah ve Muhammed ile savaşır. Artık şirk dini, cihada ve hacca giden halifesi bulunan 'hilâfet" biçimine bürünür."(94)

Ali Şerîatî'nin daha sonra üzerinde duracağımız "İmâmet" meselesinin önemini belirtmek için söylemiş olduğu şu sözler bu konuya biraz daha açıklık kazandırmaktadır: "İslâm mücâhitleri, Kur'ân'ın icra edicileri, sünnetin muhafızları, Muhammed'in evini mi viran ederler? Niçin? Bu hâkim İslâm, o mahkûm İslâm. Katil İslâm-maktul İslâm. Bağdat İslâm'ı, Medine İslâm'ı, Şam İslâm'ı, Kerbelâ İslâm'ı. Sıffin müslümanlarının bayrak ve kılıçlarının ucundaki Kur'ân ile, Rebeze çölündeki, Kûfe mihrabındaki Kur'ân'ın yoksa birbiriyle farkı mı var? Bütün bu fark niye? Bütün bu mesâfe niçin?! Hangi fark:

"Adâlet ve İmâmet!.. Bu fark! Burada müslüman halk kitlesi, sınıfına ve kaderine bağlılığını, kendi dert ve ihtiyacının cevabını buluyor. Peygamber İslâm'ının devamı olan İslâm, başlangıçta söylediği ve hakları kendine çağırdığı slogana bağlı kaldı.

"Bu şekilde halk kitlesi (halifeyle, milli kahramanların İslâm'ı ve Hüsrev'in idaresi dışında) üçüncü bir yol buluyor. Tâbi olanları ve liderleri, İslâm'ın ilk yönü istikâmetinde devam ettirilmesini, kendi risâlet ve görevlerini biliyorlar. Bu risâletin yolunda dâima cihat halindedir. 'Ya öldürülüyorlar veya zehirleniyorlar (Biz imamlardan katledilmemiş ve zehirlenmemiş olan hiç kimse yoktur).

---

(94) Ali Şeriâtî, **Dine Karşı Din**, çev. H.Hatemî, İstanbul 1987, s. 42-43.

Şîa... Onun tarihi ve fikrî işlevi budur. Halkın ona yöneliş sebebi budur. İslâm'ın bekçiliği ve Muhammed (s.a.s)'in İslâm'ını devam ettirmek için ayağa kalan Şîa[95].

Ali Şeriatî'nin bu ifadeleri, onun "Şîa, İslâm'dır" hükmünü vuzuha kavuşturduğu gibi Şiiliğin dar çerçevesini zorlayan, düşünen bir kafanın Şîîlik penceresinden Sünni-Şiî ayrımını en ileri düzeyde nasıl görebildiğini de gözler önüne sermektedir. Nitekim o, geleneksel Şîa kavramını şöyle eleştirir: "Şia ne mezhep ne din! Çocukluğumuzdan beri kulaklarımıza okudukları İslâm'ın usûlü, Tevhîd, peygamberlik ve âdelet; mezheb usûlü de adâlet ve imâmet olmak üzere iki tanedir, demelerinin aksine Şîa, izâfî bir fırka değildir. Adâlet ve İmâmet Şîa'nın İslâm'a eklediği iki temel kâide değildir.

"Din ve İslâm usûlünün yanında, mezhep usûlü, anlamsız ve çok kötü bir sözdür. Bu, dünyada kendi inancımızı, mahkûm ve menfur ilân etmektir. İslâm, esâsen, imâmet –hak hükûmeti anlamında– temeline ve insanî eşitlik anlamında adâlet temeline dayanmıştır. Sen, İslâm'ın usûlü üç tanedir diyorsun. Söyle, sonra sus! Devam edip, 'Şîa mezhebinin usûlü iki tanedir' dediğin zaman, ya İslâm noksan bir dindir ve 3/5'lik bir hakîkate sahiptir. noksanını ise Şîa tamamlıyor demek istiyorsun! veya Şîa bir sahteliktir, İslâm'a iki fazla esas eklemiştir demek istiyorsun. İmâmet ve adâlet, İslâm'ın iki has aslıdır. Tevhîd, peygamberlik, âhiret bütün dinlerin genel ve ortak esaslarıdır."[96]

Ali Şerîatî, anlaşılabileceği gibi, Şîîliğin genel konumunu çok iyi görmüş ve problemi çok güzel ortaya koymuştur: Ya İslâm, ya da Şîa.. Ne var ki, "Şîa" kavramına yeni anlamlar yüklerken, İmâmet meselesini Şîa'nın bir esası olmaktan çı-

(95) Ali Şeriâtî, Dinler Tarihi, c. I., s. 360.
(96) Ali Şeriâtî, aynı eser, c. I., 369-70.

karmış ve İslâm'ın "Has" esaslarından biri haline getirivermiştir. Bu durumda akla ister istemez şöyle bir soru gelmektedir: Şiîliğin İslâmileşmesi mi? İslâm'ın Şiîleşmesi mi? Bu soruya cevap aramadan önce Ali Şeriati'nin imamet ve takiyye meselesine bakış açısının değerlendirilmesi gerekmektedir.

Ali Şerîatî, Şiîliği, "Safevî Şiîlik ve Alevî Şiîlik" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre İran'daki Şiîlik, Safevîlerden pek çok kötü miras devralmıştır. Bunun ayıklanması ve gerçek Şiîliğin ortaya çıkarılması gerekmektedir. O, "Teşeyyu' Alevî ve Teşeyyu Safevî" isimli eserini bu konuya tahsis etmiştir. Bu kitapta, Alevî Şiîliğin ilk dönem Şiîliği olduğu, gerçek İslâm anlayışını temsil ettiği, ancak daha sonra Safevîler ve İranlı yöneticiler tarafından halkı denetlemek ve boyunduruk altında tutmak için siyâsî araç haline getirildiği uzun uzun anlatılmaktadır(97).

Alevî Şiîlik-Safevî Şiîlik ayrımının ortaya atılması, Safevî Şiîliğin Alevî Şiîliğini bozduğunun iddia edilmesi, Şiî düşünce açısından ileri bir adım olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca onun, Şiîliğin çıkmazlarını çok iyi tespit ettiğinin de bir göstergesidir. Ali Şerîatî'ye göre Şîa, "Diğer İslâm fırkalarının aksine, yeni meydana gelen bir fırka değildir." "O, Kur'an ve Sünnet idi."(98) "Ömer'in vefat gecesinde heykel ve şekillerini sokaklarda yaksalar, küfür partileri düzenleseler, ravza (mersiye) okuma bakanı tayin etseler, en son tekniklerle sînelerine vursalar, kilit kilitleseler, Hz. Hüseyin'in şehâdetini ve Kerbelâ olayını temsil etseler zincir vursalar, diğer merasimleri yapsalar, artık Doğu Avrupa'da yas tutma merasimleri tertipleseler bile Şiîliği ihya etseler bile bunların gerçek şiîlerle ilgisi yoktur."(99)

(97) Ali Şeriâtî, **Teeşeyyu Alevi ve Teşeyyu Safevi**, Tahran trz.
(98) Ali Şeriâtî, **Dinler Tarihi**, c. I., s. 376.
(99) Ali Şeriâtî, **aynı eser**, c. I., s. 374.

Ali Şeriatî, Şîa kavramını yeniden tarif edip ona yeni anlamlar kazandırırken, bir yandan Şiîliğin tıkanan damarlarını açmaya çalışmış; diğer yandan da Şiî düşünceye dinamizm kazandırmanın yollarını aramıştır. Bu faaliyetin "İran İslâm Devrimi"ni hazırlayan süreç içinde gerçekleşmiş olması, söylenen ve yazılanların etki gücünü oldukça artırmıştır...

"İmâmet" Kavramı

Daha önce de ifâde edildiği gibi İmâmet anlayışı, Şîa'nın en karekteristik özelliklerinden biridir. Günümüzde Şîa denilince hemen akla gelen İmâmiyye, diğer adıyla Câferiyye, ya da İsnâ-aşeriyye bu İmâmet inancı ile diğer fırkalardan ayrılır(100). Bu sebepten "İmâmet" kavramıyla ilgili olan çağdaş Şiî tezahürlerin "Şiî zihniyetin" günümüzde ulaştığı çizgiyi anlama konusunda bir ölçü olarak alınmasında bir sakınca görmüyoruz. "İmâmet", etkileri Şiîliğin bütün alanlarında hissedilen bir kavramdır.

Abdülaziz Sachedina, Alî Şeriati'nin, "Sünnî tezleri Şiîlerinkiyle bir tutarak, imamlığın yalnızca Ali'nin hakkı olduğunu ileri süren Şiî düşünceyle çatıştığını" belirtir(101). Aslında Kur'ân ve sünnet diyebilen, Ali Şerîatî gibi düşünmesini bilen bir insandan beklenen de budur. Vahyi hareket noktası alan, bütün İslâmî meselelerin vahiy kriterine göre değerlendirilmesi gerektiğini bilen bir müslüman, İslâm'ın evrenselliğine gölge düşürebilecek her türlü saplantıdan uzak kalmasını bilmelidir. Ali Şeriatî, problemi kavramış gözükmektedir.

"Şîa mezhebinin usûlü iki tanedir dediğin zaman ya

(100) Kâşifu'l-Gıta, **Câferî Mezhebi ve Esasları**, çev. A. B. Gölpınarlı, İstanbul 1979, s. 50.

(101) A. Sachedina, **"Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu, Güçlenen İslâm'ın Yankıları**, s. 231.

İslâm noksan bir dindir ve 3/5'lik bir hakikata sahiptir, Şîa tamamlıyor demek istiyorsun veya Şîa bir sahteliktir, İslâm'a iki fazla esas eklemiş demek istiyorsun."[102]

Bu ifadeler, imâmet meselesinin konumunun bilindiğini göstermektedir. Ali Şeriatî, bu konuda adeta bir yol ayrımında hissetmektedir kendisini: Ya Şiîlik, ya İslâm... Kendi ifadelerine dayanarak, onun birinci şıkta, yani Şîada, karar kıldığı kanaatına ulaşmak zorunda kalıyoruz: "İmâmet ve Adâlet İslâm'ın iki has aslıdır. Tevhîd, Peygamberlik, âhiret bütün dinlerin genel ve ortak esaslarıdır."[103] Ona göre Şîa, "İslâm'ın bünyesinde bulunan adâlet ve imâmet asıllarına vefâ göstererek hükümetin cevrinden ve sınıfların zulmünden ıstırap çeken halkın emel ve ideallerinin kanunu" olmuştur[104].

Ali Şeriatî'nin imâmet konusunda, öz itibariyle geleneksel Şiî düşünce çerçevesinde kaldığını görüyoruz. Ona göre, Hz. Peygamber, Gadir Humm'da Ali'nin velâyetini ilân etmiştir: "Mekke'den on mil uzaklaştıktan sonra Peygamber önemli bir karar aldı. Burası Gadîr Humm'dur. Medîne, Tihâme, Necd, Yemen Hadramut'un yolu üzerinde bir nokta. Muhammed ile birlikte gelen müslümanlar gruplar halinde buradan diğer noktalara gidecek, Artık Muhammed'in sözünü duymayacaklardır. Muhammed önde gidenlerin geri dönmesi, geride kalanların kendine ulaşması için emir verdi. Taş birikintisi yaptırdı. Develerin semerlerinden büyük bir minber oluşturdu. Peygamber uzunca bir hutbeden sonra Ali'yi kesin ve dakik bir yöntemle tanıttı. İlk önce cemaate sordu: 'Mü'minlerden kim onlar için evlâ (üstün)dır? Cemaat dedi ki: Allah ve Resûlü daha iyi bi-

---

(102) Ali Şeriatî, **Dinler Tarihi**, 3., s. 370.
(103) Ali Şeriâtî, **aynı eser**, 370.
(104) Ali Şeriâtî, **aynı eser**, 371.

lendir. O da sordu: Acaba ben sizlerin üzerinde, bizzat kendinizden daha evlâ değil miyim?' Hepsi dediler ki: *'Evet öyledir'*. O da dedi ki: 'Ben kimin üst ve rehberi isem *Ali de onun üst ve rehberidir.* Ben ilmin şehriysem Ali de onun kapısıdır. Böylece Ali'yi tanıttıktan sonra şu âyeti halka okudu: **"...Bugün size dininizi bütünledim. Üzerinize olan nimetimi tamamladım. Din olarak sizin için İslâmiyeti beğendim"** (Mâide, 3). Ashab Ali'ye biat etti. Ömer dedi ki: 'Beh beh ya Ali, bugünden itibaren artık sen benim ve mü'minlerin mevlâ (emir)sısın."(105)

İmâmet konusunda, esas itibariyle klasik Şiî tavrın dışına çıkamayan Ali Şeriatî, kavrama bazı yeni anlamlar yüklemeye çalışır. Ona göre, imâmet ilkesi isim olarak kullanılmasına rağmen, aslî anlamından uzaklaştırılmıştır; talihsizlik imâmet ve adâlet kavramlarının isim olarak kalmalarına rağmen, anlam olarak değiştirilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır(106).

Ali Şerîatî, "İmâmet" kavramına bir dinamizm kazandırmak istemektedir: "İmâmet, toplumu, diktanın, soyluluğun sırtından kurtarıp devrimci, insanî ve temiz bir önderliğe teslim etmektir."(107) Kur'ân'a bakış isimli eserinde, "İmâmet kelimesinin mânası bellidir: Ben Şîayım. Peygamber'in vefâtından sonra yerine kimin geçeceği konusunda ihtilaf çıktı. 'Hilafet ile imâmet ihtilafı' ve bu iki kavramın savaşı ortaya çıktı. Hilâfet: Hz. Resûlün vefatından sonra İslâm nizamına sokulan resmi hâkim nizamdır. Ben bunu nefyettim. İmâmete inandım. Ali'yi sembol, simge seçtim. Ali'nin velâyeti, bulunduğum her zaman, meskûn ol-

---

(105) Ali Şeriâtî, **Muhammed Kimdir,** çev. Ali Seyyidoğlu, Ankara 1988, s. 322-23.

(106) Ali Şeriâtî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz,** s. 71.

(107) Ali Şeriâtî, **aynı eser,** s. 70.

duğum dünyânın her yerinde benim siyâsî cephemi belirliyor. Toplumsal cephemi açıkça ortaya koyuyor. Cepheleri birbirine karıştırmak mümkün değildir. Açıkçası, ben Ali'nin velâyetiyle, Ali'nin hükümetiyle benzerliği olmayan her bir düzen, rejim ve hükûmetin karşısındayım."(108)

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ali Şeriati'nin "imâmet" meselesine kazandırdığı yeni bir boyut vardır: Ona göre imâmet sürekli bir rejim değildir: "Şîa itikâdına göre (imâmet) oniki belli şahısla sınırlıdır. Bundan fazla olmadıklarında şüphe yoktur. Binaenaleyh daimî bir rejim olamaz. Eğer olsaydı bu silsiledeki şahıslar belirli olmazdı."(109) İmam sayısının onikide dondurulmasının sebebi, toplumun durumuyla ilgilidir. "İslâm peygamberinden sonra devrimci bir düzenin toplumu birkaç nesil boyunca İslâm'ın yeni değerlerine göre terbiye etmesi gerekirdi. Geri kalmış, yıkılmış, câhil toplumu, kendisi bağımsız hazır bir topluma, siyâsî rüşde, fikrî bağımsızlığa, adâleti icrâ etme kudretine sahip, alın yazılarını teşhis edebilen bir topluma ulaştırması gerekirdi. Toplum bu aşamaya ulaşınca artık, onüçüncü ve ondördüncü imama ihtiyaç kalmaz. Kendi biat esasına göre demokrasi ve şûra -Ehl-i Sünnetin dayandığı ve İslâmî bir asıl olan şûra- esası gelişir; ama peygamberden sonra değil, imâmetten sonraki dönemde."(110)

Ali Şerîatî, imâmet konusundaki bu yeni görüşlerini "Vesâyet ve Şûra"(111) isimli küçük, fakat önemli eserinde toplamıştır. Ona göre Ali'nin imam olma şeklinin adı "Vesâyettir."(112)

---

(108) Ali Şeriâtî, **Kur'ân'a Bakış**, s. 33-34.
(109) Ali Şeriâtî, **Dinler Tarihi**, I., s. 389.
(110) Ali Şeriâtî, **Dinler Tarihi**, I., 391-92.
(111) Ali Şeriâtî, **Vesâyet ve Şûra**, Tahran trz.
(112) Ali Şeriâtî, **Dinler Tarihi**, I., s. 397.

Ali Şeriati'nin ciddi arayışlarına rağmen, imâmet meselesinde, özlediği açıklığa kavuşabildiğini pek söyleyemiyoruz. Kendi ifadelerinden "İmâmet" kavramına yeni bir yaklaşım denediği anlaşılmaktadır. Kavrama birçok yeni anlamlar yükleyebilmiştir.

Başta Humeynî olmak üzere, Ali Şerîatî'nin dışındaki günümüz şiî âlimlerinin imâmet konusunda geleneksel Şiî tavrı aynen benimsedikleri ve sürdürmeye çalıştıkları söylenebilir. Humeynî'ye göre, Hz. Peygamber'in halife tayin etmesi gerekirdi, tayin etmiştir de."(113) Hz. Peygamber-i Ekrem halife tayin etmezse risâlet vazifesini tamamlamış olmaz(114). Ona göre, "Ümmet arasında ihtilaf doğması ihtimali bulunduğundan, Yüce Allah vahiy yolu ile Resûl-i Ekrem'i derhal ve orada, çölün ortasında(115) hilafet konusunu tebliğ etmeye memur etti. Damadı olduğu yahut birçok hizmet ifa etmiş olduğu için değil, ilâhî hükmün me'muru ve tâbiî, ilâhî buyruğun icrâcısı olduğu için."(116)

Humeynî'nin imâmet-nübüvvet ilgisine işaret eden görüşlerini aynen aktaralım: "İmam'da egemenlik yetkisi ile birlikte bulunan görevden ayrı olarak mânevî makamlar da vardır. Bu mânevî makamlar, 'İlâhî küllî hilâfet' makamını ifade eder ve imamların beyanlarında bazen bu makamın zikredildiği görülür. Bu tekvînî bir hilâfet olup bu hilâfet gereğince bütün zerreler veliyy-i emre boyun eğerler. Mezhebimiz gereği bu mânevî makamlara 'melek-i mukarreb' ve 'Nebiyy-i Mürsel'de erişemez. Rivâyetlere göre Resûl-ü Ekrem (s.a.s) ve imamlar bu âlemden önce Arş'ın gölgesinde nûrlar idiler. Doğmadan önce diğer insanlardan ayrı idiler ve bu açıdan üstünlükleri vardı. Allah'ın istediği kadar da

(113) Ayetullah Humeynî, İslâm Fıkhında Devlet, s. 23.
(114) Humeynî, aynı eser, s. 23-24
(115) Burada kastedilen Gadir Humm'dur.
(116) Humeynî, aynı eser, s. 53-54.

makamları vardı. Nitekim Miraç rivâyetlerinde Cebrâil 'az daha yaklaşsa idim yanardım' der. Yine, bizim Allah ile öyle hallerimiz vardır ki ne mukarreb melek onlara güç yetirebilir, ne de mürsel nebî', buyruğu da hatırlanmalıdır."[117]

"İntizar" Kavramı

Ali Şeriatinin yeni anlamlar yükleyerek, toplumu pasifize edici özelliklerini tersine çevirdiği kavramlardan biri de "gaybet" meselesiyle ilgili olan "intizar" kavramıdır. Şiî-İmâmiyye, zulümle dolmuş olan yeryüzünü, aynı şekilde adâlet ve eşitlikle dolduracak olan 12. imamın mehdî sıfatıyla zuhûr edeceğine inanmaktadır[118]. Aslında bu inancın yapısında bir atalet, aldırmazlık, eli-kolu bağlıymışcasına bekleyiş mevcuttur[119]. Ali Şeriati, bu 12. imamın yeniden zuhurunu bekleme inancını bütünüyle yeniden yorumlamış; kavrama yüklediği yeni anlamlarla bir dinamizm kazandırmıştır. Ona göre, "İntizar hazırlıklı olmaktır, aldırış etmemek değil."[120] İntizar inancı boşu boşuna beklemek değildir; bilakis, "İntizara inanan; dünyaya egemen güçlere, beşer toplumundaki zulüm ve zorbalığa,

---

(117) Humeynî, aynı eser, 65-66; Humeynî'nin imamet konusundaki görüşlerinin tenkidi için bk. Vecih el-Medînî, **Limazâ keffere Ulemâu'l-Muslimîn el-Humeynî,** Kahire 1988, 7 vd. Said Havva, **el-Humeyniyye,** 12 vd.

(118) Kummî, İbn Babeveyh, **Risâletu İ'tikâdâti'l-İmâmiyye,** çev. E. R. Fığlalı, Ankara 1978 s. 111-2; M. Rıza el-Muzaffer, **Şîa İnançları,** s.61-62.

(119) Ali Şeriatî, "İntizâr"ın olumsuz yönüne şöyle işaret etmektedir: "Fakat intizar, her nedense şu çöküş çağlarında şöyle algılanmaktaydı; Dindarlar,zâhidler, âbidler ve din bilginleri her hafta Cuma namazından sonra ata binme ve ok atma yarışları düzenlerler, ortak bahisler oynar, şart tutarlardı. Artık ortak bahisler salt câiz değil neredeyse dinî gereklilik biçimini almıştı... Neymiş efendim, böylece halk, yani bütün bekleyenler eğitilmiş, binici olmuş silahlı olarak savaş eğitimi görmüş olurlarmış", **Anne-Baba Biz Suçluyuz,** s. 121.

(120) Ali Şeriatî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz,** s. 120.

bâtılın sulta ve tecâvüzüne, hak ve adaletin güçsüzlük, zayıflık ve esâretine rağmen her an bir patlamayı ya bekler, ya da gerçekleştirir."(121) Şeriatî, "intizâr" kelimesinin kendisinin de bir itiraz anlamı gizlediğine inanır. "İntizar"ın durgunluk olduğunu, reddedilmesi gerektiğini ileri süren bir yazara şu cevâbı verir: "Ben bekleyişin olumsuz bir mesele olmadığına inanıyorum. Belki olumlu bir meseledir." (122) Hamit Algar'ın da belirttiği gibi "O imamı beklemenin, onun dönüşüne hazırlanmak, âdil ve muttaki bir toplumla onun gelişine hazırlanmaya çalışmak olduğunu düşünmekteydi."(123) Şeriati'ye göre "intizar" bir an önce hak ve adaletin gerçekleşmesi için mücadele ve savaşa teşvik eden, kişiyi dinamik tutan bir felsefedir(124).

Ali Şeriatî'nin sergilediği bu ilginç tavrın bir benzeri, "İran İslâm Devrimi"nin lider kadrosu içinde yer alan Âyetullah Mutahharî tarafından ortaya konulmuştur(125). Mutahharî, mehdî beklemenin en büyük ibâdetlerden sayıldığını(126); "Bütün İslâm mezhepleri tarafından bazı değişikliklerle kabul edilen"(127) bu meselenin Kur'ân kaynaklı olduğunu söylemektedir(128). Ancak, bu Mehdîlik meselesinin ve İntizar'ın Kur'ân'la nasıl irtibatlandırılabildiğini anlamak pek mümkün değildir.

Gaybet ve intizar meselesiyle ilgili olarak Ayetullah Humeynî de şöyle demektedir: "Gaybet-i Suğrâ (küçük ka-

---

(121) Ali Şeriatî, **aynı eser**, s. 121.
(122) Ali Şeriâtî, **Medeniyet Tarihi**, c. I., s. 132.
(123) Hamit Algar, **İslâm Devriminin Kökleri**, s. 111.
(124) Ali Şeriâtî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, s. 123; ayr. bk. **Medeniyet Tarihi**, c. I., s. 133-4.
(125) Bk. Ayetullah Mutahharî, **Mehdî (a.s.) Kıyamı**, çev. Muhammed Toprak, Tahran 1985.
(126) Mutahharî, **Mehdî Kıyamı**, s. 14.
(127) **Mutahharî, aynı eser**, s. 13.
(128) Mutahharî, **aynı eser**, s. 13.

yıplık)'dan bugüne kadar bin şu kadar yıl geçmiştir. Yüzbin yıl daha geçmesi ve Hazreti İmam'ın teşrifini, maslahatın henüz gerekli kılmamış olması ihtimal dahilindedir. Bütün bu süre boyunca, İslâmî hükümler yerde mi kalmalı? Uygulanmamalı mıdır? Herkes, her istediğini yapmalı mıdır? Kargaşa mı hüküm sürmelidir? Resül-i Ekrem (s.a.s)'in beyân tebliğ, neşr ve icrası hususunda yirmi üç yıl takati aşan zahmet çektiği kanunlar sınırlı bir süre için mi idi? Allah hükümlerinin icrâ edilmesini acaba ikiyüz yıl ile mi sınırlamıştır? Gaybet-i suğrâ dönemi bittikten sonra İslâm her şeyini elden bırakmış mıdır?"

"Bunlara inanmak veya bu görüşleri açıklamak, İslâm'ın nesh edildiğine, yürürlükten kaldırıldığına inanmak ve bunu açıklamaktan beterdir."(129)

Kitleleri pasifize edici özellik taşıyan "Gaybet ve intizar", gerek Ali Şeriatî, gerekse Humeynî dahil diğer Şiî ilim adamları ve liderleri tarafından, "topluma dinamizm kazandıracak" bir tarzda yeniden yorumlanmış, tabir caiz ise, "kavram fonksiyonel açıdan tersine çevrilmiştir." Öyle zannediyoruz ki, özellikle Ali Şeriatî tarafından "intizâr" kavramına yüklenen yeni anlam, İran'da Devrimin hazırlık süreci içerisinde çok iş görmüş olmalıdır. Marksizmi çok iyi bilen Şeriatî, Marks'ın Hegel'in diyalektiğini tersine çevirmesi gibi, "Şîa'nın intizâr" kavramını tersine çevirmiştir.

"Takiyye" Kavramı

Takiyye, Şiîliğe yönelik tenkitlere fazlasıyla hedef olan temel Şiî kavramlardan birisidir(130). "Şiîlerin takiyye konu-

---

(129) Âyetullah Humeynî, **İslâm Fıkhında Devlet**, s. 32; Bu konuda Humeyni'ye yönelik tenkitler için bk. Muhammad Manzoor Nomanî, **Khomeini, Iranian Revolution and The Shi'ite Faith.**

(130) Bu konuda sert eleştirilerden birisine İhsan İlâhî Zahir'de de rastlamaktayız: "Şiîlik yalan mahsulü olduğundan, Şiîler yalana takdîs ve ta'zîm süsü verdiler ve ona kendi isminden başka bir isim takarak

sundaki yaklaşımları, zulüm görmekte olan azınlığın korunma konusundaki tedbiri düşüncesine dayanmaktadır."[131] Hemen hemen bütün Şiî Akâid kitaplarında "takiyye" bahsine yer verilmiştir[132].

Çağdaş Şiî tezâhürler çerçevesinde, "takiyye" kavramı da bazı Şiî âlimler tarafından ele alınmış; "takiyye"nin "doğru amaçları" açıklanmaya çalışılmıştır[133]. Ancak Hamit İnayet'in de işaret ettiği gibi[134] bu konuda sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek, uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. Ali Şeriati'nin, bu konudaki tespitleri, bir şiî âlimin gözüyle "takiyye" gerçeğinin ifâdesidir: "Şîa'da imâmet, adâlet, takiyye, nefsi arındırma, takvâ, ibâdet, şefaat vardır. Bu ilkeler, daha çok bireysel, ahlâki ve ruhsal boyutlara sahiptir. Bu nedenle onları daha rahat tahrif edebilir, değiştirebilirler. Nitekim bunu başardılar da. Yani ilkeyi kaldırmadan anlamını değiştirip bozdular. Halkı da onların aracılığıyla toplumsal hayatın sorunlarına sahip çıkmaktan, sosyal sorumluluğu yerine getirmekten, talihsizlik ve mutsuzluk nedenlerini düşünmekten, geri kalmışlık faktörlerini, ayrıcalıklı insanların varlığını irdelemekten vazgeçirdiler. Takiyye ve taklid adına halkı sustururken ibadet ve tezkiye bahanesiyle kendilerine bağlı itaatkâr kıldılar."[135] "Bu takiyye, tarih boyunca, bir akîdeye ve gidişata dönüşmüştür. Takiyye'nin lâzım olmadığı şartlarda, bizim sosyal gidişatımızın de-

---

"takiyye" adını verdiler. **Şia'nın Kur'ân, İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, s. 140 vd.

(131) Hamit İnayet, **Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce**, s. 316.

(132) Kummî, **İtikâdât**, 127-9; Şeyh Mufid, **Şerhu Akaidi's-Sadûk ev Tashihu'l-İtikâd**, Tebriz 1364, 219-20; M. Rıza el-Muzaffer, **Şîâ İnançları**, 67-8.

(133) Msl. bk. M. Rıza el-Muzaffer, aynı eser, 67-8; A. Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik**, İstanbul 1979, s. 561 vd.

(134) Hamit İnayet, aynı eser, s. 321.

(135) Ali Şeriatî, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, 118.

ğişmesine sebep olmuştur. Asla inançtan söz söylememek, 'reşit olmamak', itikâdî meselelerde 'açık olmamak', günlük âdetlerin bir parçası olmuştur. Görüyoruz ki bizim şahsiyetimizin en gizli yönü itikâdî yönümüzdür."[136]

Dr. Ali Şeriatî, açıkça "Takiyye fikrinin abes" olduğunu [137], artık bu tür sözlerin bir anlamının ve mantığının bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre, "dinin ıslahı, abesleri yoketmek ve atmaya" bağlıdır. Ondan sonra bu abeslerin altında kalmış olan ruhu, özü ve takipçilerini ortaya çıkarmak, göstermek; canlarını, mallarını abesler için verenleri göstermek" gerekir[138]. "Abeste yok olan bu kuvvet, gerçeklere harcanırsa, o zaman biz, büyük bir toplumsal kuvvet meydana getirmeğe muvaffak olabiliriz. Şimdi heder oluyor. Toplumu tahrif etmektedir. Bunu devinim sağlayan dinamik bir sosyal güç oluşturacak kuvvete çevirelim."[139]

Ayetullah Humeynî de takiyye ile ilgili olarak şöyle der: "Takiyye, insanın kan, namus ve malını korumak için, gerçeğin dışında konuşması veya din terâzisiyle çelişen bir iş yapmasıdır. Meselâ Abdest, Allah'ın hükmü gereğince vaciptir. Kollar yıkanırken su dirsekten dökülüp parmak ucuna kadar akıtılmalı ve ayaklar meshedilmelidir. Sünnîler bunun tersini yapıyorlar, suyu parmak uçlarından döküyorlar ve ayaklarını yıkıyorlar. İşte Sünnîlerin bulunduğu yerde, kişinin mal ve can, namusunu koruması için takiyye yapması vaciptir. Bu akıl ile çelişmez."[140]

---

(136) Ali Şeriatî, **Medeniyet Tarihi**, c. I., s. 298.
(137) Ali Şeriatî, **Medeniyet Tarihi**, c. II., s. 113.
(138) **Aynı eser**, c. II., s. 114.
(139) **Aynı eser**, c. II., s. 114.
(140) Ayetullah Humeynî, **Keşfu'l-Esrâr**, s. 128.

SONUÇ

Şiîlik, yaklaşık hicrî ikinci asırda ortaya çıkmış, pek çok kola ayrılarak ve büyük değişiklikler geçirerek günümüze kadar uzanmış bir fırkadır. Şiîliğin en karekteristik özelliğini "imâmet" meselesi teşkil eder. "İmâmet" meselesi, Şîa'nın kendine has diğer görüşlerinin oluşması için çekirdek görevi görmüştür. İmâmet meselesini çıkarttığınız zaman, Şiîlikten pek söz edemezsiniz.

Mevcut tespitler ışığında ifâde etmek gerekirse, Şiîlik tarihinin en ciddi istihalesine hazır gözükmektedir. **Günümüz dünyası, inanç da dahil her alanda sürekli açıklığa doğru gitmektedir. İslâm dininin, insanların yolunu ilk aydınlatmaya başladığı andan itibaren sağlam açıklık sergilediği, bilinen bir husustur. İslâm'ın gizlisi kapaklısı yoktur. Kur'an ve sahih sünnet ortada olduğuna göre, neyin İslâmî olup olmadığı konusunda, sağlam bir ölçü var demektir. Vahye açıkça ters düşen, her türlü bilgi, görüş ve düşünce, nerede olursa olsun, kimden gelirse gelsin İslâmî açıdan fazla bir önemi haiz değildir.**

Şiîliğin tarihinin en ciddi istihalesine hazır gözüktüğünü söyledik; ancak Şiîlerin buna hazır olup olmadıkları konusunda fazla iyimser olabilmek biraz zordur. Şiîlik, kendini yenileyemez; İslâm'ın evrenselliği ve insan fıtratına uygunluğuna paralel olarak, geleneklerin şekillendirdiği dar kalıpları kıramazsa, sosyal hayatla irtibatı kaybolacağından fosilleşmek zorunda kalacaktır. Bu açıdan bir istihale zorunlu gözükmektedir. Öyle zannediyoruz ki, Ali Şerîatî'nin arayışlarının altında, bu sosyal gerçeği iyi kavramış olması yatıyor olmalıdır.

Ali Şeriatî, mevcut şiî zemin içerisinde, birtakım temel şiî kavramlara yeni anlamlar yüklemiş; Şiîliğin tıkanan damarlarını açma işini üstlenmiştir. Bazı Şiî değerleri sorgulamış olmasına rağmen esas itibariyle Şiîlikten pek

tâviz verdiği söylenemez. Fakat, bazı değerleri sorgulamaya çalışması bile, pek çok Şiî âlimin tepkisini çekmeye yetmiş; Ali Şeriâtî'yi "Gizli Sünnîlik"le itham etmişlerdir.

Ali Şerîatî'nin günümüz Şiîliğindeki bazı yeni yaklaşımlar için, bir basamak teşkil ettiğine; müslümanlar arasındaki ihtilafların azalmasına katkıda bulunduğuna inanıyoruz. Vahiy gerçeği etrafında birleşildiği zaman, müslümanlar arasındaki ihtilaflar kendiliğinden azalacaktır.

İNDEKS

- A -

Abbasoğulları, 135
Abdullah b. Gaziyye, 86
Abdullah b. Hamle, 103
Abdullah b. Haris, 52, 136
Abdullah b. Kâmil eş-Şakiri, 103
Abdullah b. Muaviye, 126, 133-140
Abdullah b. Mutı', 97, 101
Abdullah b. Nevf, 115
Abdullah b. Ömer, 12, 64, 65, 93, 97
Abdullah b. Ömer b. Abdilaziz, 133, 134
Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl el-Ezdî, 73, 76, 81
Abdullah b. Sebe', 14
Abdullah b. Va'l et-Teymî, 73, 76
Abdullah b. Yezid, 79, 84, 109
Abdullah b. Zübeyr, 64, 65
Abdurrahman b. Ebi Bekr, 64
Abdurrahman b. el-Eş'as, 10
Abdurrahman b. Haris, 58
Abdurrahman b. Hayyan el-Anezî, 57
Abdulmelik, 116
Abdulmelik b. Mervan, 6, 86
Adâlet, 22
Ahmed Cevdet Paşa, 91
Hz. Aişe, 32, 58
Hz. Ali b. Ebî Talib, 5, 20, 41, 63, 89, 116, 121, 122, 128, 130, 133, 137, 139, 140
Ali b. Hüseyin, 126
A'meş, 123
Ammar ed-Duheni, 67, 69
Amr b. Haccac, 66
Amr b. Hamık, 40, 45, 48, 52, 75
Amr b. Hureys, 50, 73
Aynu'l-Verde, 85
Azra b. Kays, 66

- B -

Bağdadî, 15, 119, 121, 126, 131
Bahru'l-Hire, 95
Basra, 49, 139
Becl, 122
Beda', 115
Belâzuri, 3, 50, 55
Beyân b. Sem'an, 118-124
Butriyye, 14

- C-D -

Cafer b. Muhammed, 32, 119, 126, 130
Cârudiyye, 14
Cebriyye, 11

Cemel Savaşı, 74
Cerir b. Abdillah, 36
Deyru'l-A'ver, 82, 83
Dineveri, 17, 40, 49, 66, 100

- E -

Ebû Abdillah, 64
Hz. Ebû Bekir, 117, 128, 129, 137, 140
Ebû Bekir b. Ayyaş, 123
Ebû Burde b. Musa, 54
Ebu'l-Esved ed-Duelî, 17
Ebû Halef el-Eş'arî, 14, 118, 120, 126, 133, 136
Ebû Haşim, 116, 119
Ebûl'l-Kays, 129
Ebû Mansur el-Iclî, 119, 120, 129-133, 139, 140
Ebû Mıhnef, 16, 37, 47, 47, 51, 62, 66, 74, 77-81, 83-86, 88, 98-100, 102
Ebû Muslim el-Horasanî, 136
Ebu Nuaym, 123
Ebû Sûfyan, 27
Ebû Ubeyde, 133
Ehl-i Beyt, 93, 94, 97, 99, 102, 108
Ehlu'l-Irak, 16, 67
Ehlu'l-Kûfe, 16, 67
Ehl-i Sünnet, 12
Emeviler, 2-12, 132, 137
Ensar, 27
Eş'ari, 15, 119, 133

- F-G -

Ferazdak, 70
Fığlalı, 19, 61
Gadir Hum, 22, 23
Goldziher, 19

- H -

Habib b. Muzahir, 71
Haccac, 10, 115
Haccac b. Ebcer, 66
Haccac b. Huzeyme, 38
Hakim b. Munkız el-Kindî, 80
Halid b. Abdillah el-Kasri, 121-123, 125
Halid b. Urfete el-Uzri, 53
Halife b. Hayyat, 17, 62
Hamza b. Umare, 118, 122
Hanie b. Urve, 70
Haricîler, 6, 10, 31
Harura, 46, 112
Hasan b. Ali, 46, 63, 64, 74, 75, 121
Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib, 24
Hasan Basri, 12
Hasan İbrahim Hasan, 61
Haşebiyye, 110, 114
Haşimoğulları, 28, 38, 134
Hattabiyye, 121
Havliyy b. Yezid, 107
Hemdan, 52
Heysem b Adiyy, 50, 53
Hilafet, 116, 122, 129, 133
Hişam b. Abdilmelik, 6
Hucr b. Adiyy, 31, 40, 43, 47, 61, 75, 138
Mumeyd b. Muslim, 77
Hurr b. Yezid, 70
Husayn b. Numeyr, 86
Hüseyin b. Ali, 17, 62, 64, 66, 67, 69-72, 74, 75, 77, 79, 81, 84, 88-90, 121, 126, 130, 134
Hüseyin b. Ebî Mansur, 133

-I-İ -

Icl, 122, 129
Irak, 41

İbadiyye, 11
İbn Abbas, 27
İbn Avsece, 67
İbn Ebi'l-Hadid, 22
İbn Ebi Serh, 34
İbn Hazm, 124
İbn Kelb b. Darir, 117
İbn Kesir, 62, 125
İbn Kuteybe, 119
İbn Sa'd, 17, 53, 98
İbn Sebe, 34
İbn Teymiye, 25
İbn Ziyad, 82, 94
İbn Zübeyr, 6, 79, 86, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 110, 139
İbrahim b. el-Eşter, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 108, 113
İbrahim b. Muhammed b. Talha, 78
İbrahim en-Nehaî, 12
İmamet, 21-26, 125, 126, 127, 130
İran, 136
Hz. İsa, 130
İsfahan, 136
İsferainî, 126
İstahr, 135
İyas b. Mudarib, 100, 101

- K -

Kadı Sureyh, 17
Kadısiyye, 45
Katade, 58
Kays b. Velid b. Abdişşems b. Muğire el-Mahzumî, 53
Kelbî, 53
Kerbiyye, 117, 118
Kerim b. Afif el-Has'amî, 57
Keysaniyye, 111, 114
Keyyare, 84
Kinde, 45
Kirman, 136
Kûfe, 45, 78, 80, 82, 95, 118, 129, 133-136, 138, 139
Kuleynî, 21, 23
Kummî, 13, 119
Kureyş, 27
Kuseyyir, 116-118, 122

- M -

Malik b. Hubeyre, 58
Makrizî, 125
Maktelu Hüseyin, 67
Ma'mer b. el-Musenna, 133
Mansuriyye, 133
Medain, 136
Medainî, 54
Medine, 118
Mehdilik, 117, 118, 126
Merc Azra, 55
Mervan, 6, 136
Mervan Oğulları, 134
Mes'udî, 3, 67
Mevalî, 9, 10
Mezhic, 52, 54
Mısır, 6
Muaviye, 5, 6, 26, 38
Mudar, 134
Muğıre b. Said, 120-129, 133, 140
Muğire b. Şu'be, 31, 47, 49, 75
Muğiriyye, 126, 127
Muhammed el-Bakır, 118, 126
Muhammed b. Abdillah b. Hasan, 126
Muhammed b. Ali b. Abbas, 116, 121
Muhammed b. el-Hanefiyye, 78, 79, 87, 94, 95, 97-100, 102, 103, 104,

105, 110, 111, 115-118, 139
Muhammed b. Mesleme, 25
Muhammed b. Umeyr, 66
Muhtar es-Sakafî, 6, 10, 17, 22, 67, 79, 87, 92-114, 122, 138, 139
Hz. Musa, 139
Mus'ab b. Zübeyr, 107, 115
Musul, 6, 104
Mu'tezile, 11
Muberred, 125
Mürcie, 11
Müseyyeb b. Necebe, 66, 73, 75, 80, 81, 88
Müslim b. Akil, 67-70, 93

- N -

Nasr b. Muzahim, 16, 37
Naşi el-Ekber, 60, 118, 120, 121, 126, 135
Nefsu'z-Zekiyye, 127
Nesefi, 15
Neşvanu'l-Himyerî, 127
Nevbahtî, 13, 14, 44, 118-120, 126, 129, 135, 136,
Nuhayle, 77, 80, 82
Nübüvvet, 22, 121

- O-Ö -

Orta Asya, 6
Hz. Osman, 2, 26-41, 115, 137
Hz. Ömer, 28, 117, 128, 129, 137, 140
Ömer b. Abdilaziz, 6, 10,18, 117
Ömer b. Sa'd, 70, 78, 81, 107

- R -

Radva Dağı, 117
Rafıza, 15
Razî, 15
Rebia, 52, 103, 134
Rec'at, 115, 116, 137
Raşit b. Iyas, 101
Rıfaa b. Seddad, 66, 73

- S-Ş -

Said en-Nehdî, 118
Said b. el-As, 31, 45
Sa'd b. Ebî Vakkas, 70
Salih b. Müdrik, 135
Sebeiyye, 2, 20, 35, 61, 103, 114, 138
Seyf b. Ömer, 2
Seyyid Himyerî, 118
Sıffîn, 45, 74, 138
Sinan b. Huşeyş, 51
Suriye, 41
Süleyman b. Abdilmelik, 6
Sülayman b. Surad, 66, 67, 73-75, 77, 79-88, 95, 96
Sürâkâ b. Mirdas, 106
Şa'bi, 12, 17
Şam, 6, 36, 85
Şebes, b. Rib'ı, 66, 69, 101, 102, 103, 105, 107
Şeddad b. Heysem, 52
Şehistani, 15, 126
Şia, 9, 11, 13, 18, 43, 67, 68, 131, 133, 134, 137, 139,
Şiatu Ali, 16, 18
Şiatu Hüseyin, 16
Şurahbil b. Vers, 109
Şureyh b. Hanie, 55

- T -

Taberî, 3, 16, 49, 120, 125
Talha b. Musarrıf, 18
Teberrî, 117
Teşeyyu', 12, 35

Tevellî, 131
Tevellî, 131
Tevvabûn Hareketi, 61, 62, 66, 73, 74, 76, 84-86, 90, 92, 96, 97, 138
Turabiyye, 54, 55 62

- U -

Ubeydullah b. Mercan, 108
Ubeydullah b. Ziyad, 67-71, 78, 82, 84-86, 88, 91, 93, 103, 104, 108, 138
Umeyr b. Beyan, 120, 121
Ummü Mektum, 25
Umeyyeoğulları, 9, 27, 30, 77

- V -

Vakıdi, 32, 37, 62, 81
Vasîlik, 22, 116, 130, 133
Vesayet, 34, 122, 129, 137, 139
Velid b. Gudeyn el-Kinani, 80
Velid b. Utbe, 65
Velid b. Yezid, 133
Watt, 19, 35, 62, 77, 91
Wellhausen, 61

- Y -

Yahya b. Zekeriya, 93
Yakubi, 3
Yezid, 5, 6, 64-67, 73, 76-78
Yezid b. Enes, 103, 104
Yezid b. Haris, 66
Yezid b. Hüseyin, 88
Yezid b. Velid, 134
Yusuf b. Ömer, 132
Yuşa b. Nûn, 131

- Z -

Zab Suyu, 6
Zımmiler, 6
Ziyad b. Ebi Süfyan, 47, 49, 51
Züfer, 85
Züheyr b. el-Kayn, 71

BİBLİYOGRAFYA

Abdu'l-Âl, Muhammed Câbir, **Harekâtu'ş-Şîa el-Mutatarrifîn**, Mısır 1954.

Abdu'l-Hamid, İrfan, **Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye**, Bağdat 1977.

Abdu'l-Hasib Tâhâ Hamideh, **Edebu'ş-Şîa**, Mısır 1956.

Ahmet Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiyâ ve Tevārih-i Hulefâ, I-II**, İstanbul 1976.

Ahmed Emin, **Fecru'l-İslâm**, Kâhire 1975.

Duhâ'l-İslâm, I-III, Kahire trz.

Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye, nşr. A. ed-Dûrî-A. Muttalibî, Beyrut 1971.

Akbulut, Ahmet, **İslâm'da İlk Devir Siyâsî Olaylarının Tahlili ve Kaderciliği Oluşturması** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1984.

el-Askerî, Murtazâ, **Abdullah b. Sabâ Masalı** (Bir Yalancının Düzmeleri), Çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1974.

Atay, Hüseyin, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, Ankara 1983.

Atay, Hüseyin- Atay, İbrahim- Atay, Mustafa, **Arapça-Türkçe Büyük Lügat**, C. I-II. Ankara, 1964.

Aycan, İrfan, **Hicrî İlk Üç Asırda Zübeyrî Ailesinin Siyasî ve İlmî**

Hayattaki Yeri (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1984.

Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir (429/1037), **Mezhepler Arasındaki Farklar,** çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.

Usûlu'd-Dîn, İstanbul 1928.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), **Ensâbu'l-Eşrâf,** I. Kısım thk. Muhammed Hamidullah, Mısır 1959; III. Kısım, thk. Abdulaziz ed-Dûrî, Beyrut 1978; IV. Kısım thk. İhsan Abbas, Beyrut 1979; V. Kısım, thk. S.D.F. Goitein, Jerusalem 1936.

el-Berkî, Ahmed b. Ebî Abdillah (280/893), **er-Ricâl,** Tahran 1383.

Brockelmann, Carl, **History of The Islamic Peoples.** İng. çev. Joel Carmichael Moshe Perlmann, U.S.A. 1973.

Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/868), **el-Osmâniyye,** thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Mısır 1955.

el-Beyân ve't-Tebyîn, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, I-IV, Mısır 1948.

Çağatay, Neşet; Çubukçu, İ. Agah, **İslâm Mezhepleri Tarihi,** Ankara 1985.

Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud (282/895), **Ahbâru't-Tıval,** nşr. Abdulmun'ım Âmir, Kahire 1960.

Donaldson, D.W., **Akîdetu'ş-Şîa,** Ar. çev. A. M. Mısır 1946.

Ebû Halef el-Eş'arî, Sa'd b. Abdillah (301/903), **Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak,** nşr. M. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.

Ebû Mıhnef Lût b. Yahyâ, **Maktelu Hüseyin,** Bağdad 1977.

Ebu Muhammed, Abdillah b. Abdi'l-Hakem (214/829), **Sîretu Ömer b. Abdilaziz,** nşr. Ahmed Ubeyd, Beyrut 1967.

Ebû Zehra, Muhammed, **İslâmiyette Siyâsî ve İtikâdî Mezheplerin Doğuşu,** çev. E. Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970.

el-İmâm Zeyd, **Dâru'l-Fikri'l-Arabî** bs. trz.

el-Emînî, Abdulhuseyin Ahmed, **el-Ğadîr fi'l-Kitâb ve's-Sunne ve'l-Edeb,** I-XI Tahran, 1976.

Eş'ârî, Ebû'l-Hasan, Ali b. İsmâil (324/936), **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**

va'h.tilâfu'l-Musallîn, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1963.

Faruk Ömer, **Tabiatu'd-Da'veti'l-Abbâsiyye**, Beyrut 1970.

el-Fesevî, Ebû Yusuf Yâ'kub b. Sufyân (277/890), **Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Tarih**, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, I-III, Bağdat, 1974.

Feyyaz, Abdullah, **Tarihu'l-İmâmiyye ve Eslâfihim mine'ş-Şîa**, Bağdad 1970.

Fazlu'r-Rahman, **İslâm**, çev. Mehmed Dağ-Mehmed Aydın, İstanbul 1981.

Fığlalı, Ethem Ruhi, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara 1983.

İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984.

Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri, İstanbul 1983.

"Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", A.Ü.İ.F.D. XX. Ankara 1975.

"The Problem of Abd Allah İbn Saba", A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D. c.V. Ankara, 1982.

"Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", A.Ü.İ.F.D. c. XXV, Ankara 1981.

"İlk Şiî Olaylar: 1. Tevvâbûn Hareketi", A.Ü.İ.F.D. c. XXVI, Ankara 1983.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillah (430/1038), **Hilyetu'l-Evliya**, I-X, Mısır 1932-1938.

Goldzıher, I. **Muslim Studies**, İng. çev. C. R. Barber-S.M. Stern, I-II. London 1967-1971.

el-Akîde ve'ş-Şerîa, Ar. çev. M.Y. Mûsâ-A.Abdulhak-A. A. Abdulkâdir, Kahire 1946.

Gölpınarlı, A., **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik**, İstanbul 1979.

Halife b. Hayyât (240/854) **Tarih**, thk. Suheyl Zekkâr, I-II, Dımeşk 1967-1968.

Kitâbu't-Tabakât, thk. Suheyl Zekkâr, I-II, Dımeşk 1966.

Hanefî, Ebû Muhammed b. Osman b. Abdillah b. Hasan, **el-Fıraku'l-Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zandaka**, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara 1961.

Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, I-IV, Kahire.

Hatiboğlu, Mehmed Said, **Siyâsî İçtimâ Hadiselerle Hadis Münasebetleri** (Basılmamış Doç. Tezi) Ankara 1968.

"**İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği**", A.Ü.F.D. c. XXIII, Ankara 1978.

Hitti, Philip, **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul 1980.

Hizmetli, Sabri, "**İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme**", A.Ü.İ.F.D. c. XXVI, Ankara 1983.

"**Tarihi Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi**", A.Ü.İ.F.D. c. XXVIII. Ankara 1985.

el-Isfahânî, Ebu'l-Ferec, (356/967), **Makâtilu't-Tâlibiyyîn**, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1949.

Kitâbu'l-Agânî, I-XXI, Kahire trz.

Işık, Kemâl, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara 1967.

İvanov, W., "**İmam**", İ.A. V/2.

İbn Abd Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), **el-Ikdu'l-Ferid**, nşr. A. Emin A. Zeyn. İ. el-Ebyârî, I-VII, Kahire 1948-1956.

İbn A'sâm el-Kûfi (314/926), **Kitâbu'l-Fütûh**, Haydarabâd 1388.

İbn Ebî Bekir el-Arabî (543/1148), **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire 1387.

İbn Ebî Bekir, Muhammed b. Yahyâ (741/1340), **et-Temhîd ve'l-Beyân fî Makteli'ş-Şehîd Osman**, thk. Mahmûd Yusuf Zayed, Beyrut 1964.

İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin (655/1257), **Şerhu Nehci'l-Belâğa**, I-IV, Beyrut trz.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim (630/1322), **el-Kâmil fi't-Tarih**, I-IX, Mısır 1347-1357.

İbn Habib, Ebû Câfer b. Muhammed (245/859), **Kitâbu'l-Muhabber**, thk. Eliza Lichtenstater, Haydarabâd 1942.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed (852/1148), **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, I-IV, Mısır 1328.

Lisânu'l-Mizân, I-VI, Haydarabâd 1329-1331.

Tehzibu't-Tehzîb, I-XII, Beyrut 1968.

İbn Haldun (808/1405), **Mukaddime,** Beyrut 1978.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali (456/1063), **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal, I-V,** Beyrut 1975.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdilmelik (218/833), **es-Siretu'n-Nebeviyye,** I-IV, Kahire trz.

İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fida İsmâil b. Ömer (774/1372), **el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XIV,** Mısır trz.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), **el-Maârif,** nşr. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî, Mısır 1953.

Uyûnu'l-Ahbâr, Matbaatu Mısır, I-III, Mısır 1964.

el-İmâme ve's-Siyâse (İbn Kuteybe'ye nisbet edilir), thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, I-II, Kahire 1967.

İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kûb (385/995), **el-Fihrist,** nşr. G.Flugel Beyrut 1964.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed (230/844), **et-Tabakâtu'l-Kübrâ,** I-IX, Beyrut 1968.

İbn Şebbe, Ömer (262/875), **Tarihu'l-Medine,** nşr. Seyyid Habib Mahmud Ahmed, I-IV, Daru'l-Isfahanî bs. 1393.

İlhan, Avni, **el-Âmidî'de İmâmet Nazariyesi** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1982.

el-İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsır fi'd-Din,** thk. M. Zâhir el-Kevserî, Kahire 1940.

el-Kâdî, Nu'man, **Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye,** Mısır 1970.

Kâşifu'l-Ğıtâ, Muhammed Hüseyin, **Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ,** Beyrut 1977.

Köksal, M. Asım, **İslâm Tarihi: Hz.Hüseyin ve Kerbelâ Faciası,** Ankara 1979.

Kuleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kûb (329/940), **el-Usûl mine'l-Kâfî,** c. I-II, Tahran 1388.

Kutluay, Yaşar, **İslâmiyyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu,** An-

kara 1959.

İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965.

Laoust, Henri, **Les Schismes Dans L'Islam,** Paris 1965.

Levy, Reuben, **The Social Structure of Islam,** Cambridge 1969.

Lewis, Bernard, **Tarihte Araplar,** çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1979.

Makrızî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (845/1442), **en-Niza' ve't-Tehasum fî mâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim,** Leyden 1888.

el-Mevâız ve'l-I'tıbâr fî Zikri'l-Hıtât ve'l-Âsâr, I-II, Beyrut trz.

Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman (377/987), **et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida',** Beyrut 1388.

Ma'rûf, Nayif, **el-Havâric fî Asrı'l-Emevî,** Beyrut 1981.

Mes'udî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), **Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher,** I-IV, Kahire 1964-1965.

et-Tenbih ve'l-İşrâf, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Kahire 1938.

Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid (285/898), **el-Kamil fî'l-Luğa,** nşr. Mustafa Muhammed, I-II, Mısır 1355.

Muğniyye, Muhammed Cevad, **eş-Şîa ve't-Teşeyyu',** Beyrut trz.

el-Musevî, Şerefuddin, **el-Muracaât,** Tahran trz.

el-Muzaffer, Muhammed Rıza, **Şîa İnançları,** çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1978.

Nasr, Seyyed Hossein, **Ideals and Realities of Islam,** London 1966.

Nasr b. Muzâhım el-Mınkarî (212/827), **Vak'atu's-Sıffîn,** nşr. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire 1382.

Nâşî el-Ekber (293/905), **Mesâilu'l-İmâme ve Muktetefât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihal),** thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.

Nesefî, Ebû'l-Muin (517/1175), **Tabsıratu'l-Edille,** Kayseri Râşit Ef. Ktb. No: 496.

Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Said (573/1178), **el-Hûru'l-Iyn,** nşr. Kemal

Mustafa, Kahire 1948.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, **Neş'etu Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm**, I-II, Mısır, 1965.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (300/92), **Fıraku'ş-Şîa**, nşr. M. Sadık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Necef 1936.

er-Razî, Fahru'd-Dîn, **İtikadatu Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikin**, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr, Kahire 1938.

Seyf b. Ömer (200/815), **el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel**, toplayan ve tasnif eden Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1972.

Shaban, M. A. **Islamic History. A New Interpratation, I-II**, London 1976.

Sofuoğlu, Cemal, **Şia'nın Hadis Anlayışı** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977.

"**Ğadir-i Hum Meselesi**", A.Ü.İ.F.D. c. XXVI, Ankara 1983.

Surûr, M. Cemâluddin, **el-Hayâtu's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyye el-İslâmiyye**, Kahire 1966.

eş-Şâbbi, Ali, **Mebâhis fi Ilmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe**, Tunus trz.

eş-Şehrestânî, Muhammed b. Abdilkerim (548/1152), **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. M. Seyyid Keylânî, I-II, Beyrut 1975.

Şek'a, Mustafa, **İslâm Bilâ Mezâhib**, Beyrut 1979.

Şelebi, Ahmed, **et-Tarihu'l-İslâmî, I-X**, 1982-1984.

eş-Şeybî, Mustafa Kâmil, **es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Mısır 1969.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (413/1023), **Evâilu'l-Makâlât**, nşr. Hibetu'd-Din eş-Şehrestânî, Tebriz 1363.

Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali el-Kummî (381/991), **Risâletu'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye (Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)**, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

Tabatabâî, Muhammad Husayn, **Shi'ite Islâm**, İng. Çev. Seyyed Hossein Nasr, London 1975.

A Shi'ite Anthology, İng. çev. William C. Chittick, London 1980.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (310/992),**Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk**, nşr. Ebû'l-Fadl İbrâhim, I-IX, Beyrut trz.

Taberî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib, **el-İhticâc**, I-II, Necef, 1966.

Tâhâ Hüseyin, **el-Fitnetu'l-Kübrâ**, I-II, Kahire trz.

Tâlibî, Ammâr, **Ârâu'l-Havâric el-Kelâmiyye**, Cezayir 1978.

Tarihu'l-Hulefâ (müellifi meçhul) Moskova 1967.

Tritton, A.S., **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmed Dağ, Ankara 1983.

Tucker, F.W. **"Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre b. Said ve Muğîriyye"**, çev. E. Ruhi Fığlalı, A.Ü.İ.F.İ.İ.E.D. c. V. Ankara 1982.

Ebû Mansûr el-Iclî ve Mansûriyye", çev. E. Ruhi Fığlalı, A.Ü.İ.F.İ.İ.D. c. V. Ankara 1982.

Tûsî, Nasıruddin (672/1274), **Risâle-i İmâmet**, Tahran 1335.

Uğur, Müctebâ, **Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu**, İstanbul 1980.

Üçok, Bahriye, **İslâm Tarihi: Emevîler Abbâsîler**, Ankara 1979.

İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler, Ankara 1967.

el-Verdî, Ali Hüseyin, Vu'âzu's-Selâtîn, Bağdad 1954.

el-Veşemî, Salih Süleyman, **Ebû Muslim el-Horasanî**, Berîde(?) 1400.

Vloten, Van, **es-Siyâdetu'l-Arabiyye ve'ş-Şîa ve'l-İsrâiliyyât fî Ahdi Benî Umeyye**, Ar. çev. Hasan İbrahim Hasan-M. Zeki İbrahim, Mısır 1934.

Watt, W. Montgomery, **İslamic Political Thought**, Edinburg, 1968.

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.

Islâm and The Intergration of Society, London 1970.

Wellhausen, J., **Arap Devleti ve Sukutu**, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963.

İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş, çev. Fikret Işıltan İstanbul 1960.

el-Havâric ve'ş-Şîa, Ar. çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire

1958.

Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), **Tarihu'l-Ya'kûbî**, I-II, Beyrut 1960.

Yurdaydın, H. Gazi, **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara 1971.

Zahîr, İhsan İlâhi, **Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), **Mizanu'l-İtidal**, thk. A. Muhammed el-Becavî, ?-1963.

ez-Zeyn, Muhammed Hüseyin, **eş-Şîa fi't-Tarih**, Sayda 1938.

ez-Zirikli, Hayruddin, **el-A'lâm**, I-VIII, Beyrut 1980.

Zubeyr b.Bekkâr (256/869), **Ahbâru'l-Muvaffakiyyât**, thk. S.M. el-Ânî, Bağdad 1972.